ПЛОТИН

ШЕСТАЯ ЭННЕАДА

Трактаты I–V

**Перевод с древнегреческого
и послесловие
Т. Г. Сидаша**

Научное издание



**Санкт-Петербург
2005**



Серия основана в 2004 г.



издательство
олега абышко

УДК 141.333(38)
ББК 87.22:87.3(0)
П39

Плотин

П39 Шестая эннеада. Трактаты I–V / Пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — 480 с. — (Серия «Plotiniana»).

ISBN 5-89740-116-0

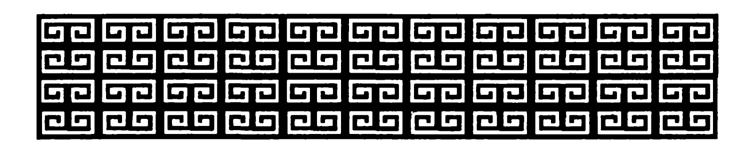
Первые пять трактатов шестой *эннеады* великого Плотина (ок. 204–270), вошедшие в этот том, представляют собой изложение логики и онтологии в системе основателя неоплатонизма. Это второе по объему после аристотелевского «Органона» античное сочинение древности, исследующее априорные содержания рассудка в связи с онтологическими структурами. Особенно ценно в данных трактатах то, что это учение содержит в себе полемику с уже сложившимися ко времени Плотина стоической и перипатетической методологиями.

В «Послесловии» к тому проводится сравнительный анализ тринитарного богословия Плотина и христианского учения о Св. Троице.

Для всех интересующихся историей античной культуры и философии.

ISBN 5-89740-116-0





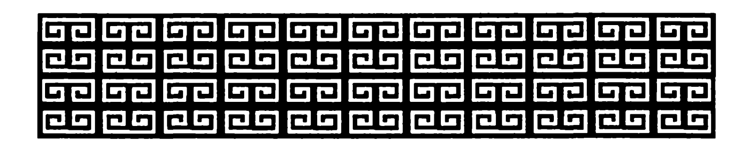
От Переводчика

Поскольку бо́льшая часть трактатов, составляющих шестую *Эннеаду,* представляют собой богословские тексты, и они изобилуют личными местоимениями, то чтобы не перегружать текст заглавными буквами, что приведет лишь к неоправданному усложнению чтения, мы решили изменить принятое в предшествующих книгах написание заглавных и строчных букв. На протяжении этого тома заглавные буквы будут употребляться для написания имен первичных Ипостасей и всех местоимений, указывающих на Единое (Единого, Благо); местоимения, обозначающие Ум и Душу, будут писаться со строчных букв, однако там, где Ум, например, или Бог вообще, т. е. божественность как таковая, именуется, скажем, словом Идея, или еще каким-либо словом, берущимся, соответственно, как имя собственное, а не как понятие, мы употребляли, опять же, заглавные буквы. Особенно много такого рода сложностей возникает со словом «единое» или «единый», которое постоянно употребляется Плотином и как имя, и как понятие; во всех этих случаях написание, конечно, представляет собой интерпретацию переводчика. Однако, в случае, когда философ употребляет свое излюбленное словечко «там», имея в виду умопостигаемый мир, мы сохранили написание заглавной буквы. Равно и в тех немногих местах этого тома, где говорится обо «всем» в его божественном достоинстве, интеллектуальной и психофизической полноте, мы сохранили написание слова «вселенная» с заглавной буквы; не иначе мы поступали и в случаях, когда термин «всё» обозначал мир умопостигаемый.

Следует также выделить некоторые специфические понятия, которые только в платонической философии являются божественными именами: например, совершенное или всесовершенное

Живое Существо — это имя называет вторую Ипостась, Ум, когда он рассматривается как истинно сущее, как умопостигаемая Вселенная, когда он берется как истинно Живущий вместе с той высшей Душой в нем, которая есть истинная Жизнь. В этом же смысле и само слово «жизнь» является именем Ума и пишется нами с заглавной буквы. В трактате *О числах* встречается место, где Плотин именует вторую Ипостась Сущим. Также мы сохранили традиционное написание с заглавной буквы слов «промысл» и «провидение».

Вообще, вопрос о заглавных и строчных буквах в изданиях инославных текстов превращаются в настоящую философскую проблему, ибо мы встречаемся с именами, называющими неизвестные в нашей (православной) традиции теофании. Так что возникает большой соблазн — не входя в детали, писать всё с малой буквы, как это делалось раньше в советских, атеистических изданиях, и как недавно поступил при переводе Ямвлиха, Дамаския и Прокла самый неутомимый из современных переводчиков древних философов — Л. Ю. Лукомский. Такое написание полностью соответствовало бы древнегреческой традиции, практически не употреблявшей заглавных букв. Однако же, поскольку, издавая Плотина, мы движимы по преимуществу философским интересом и даже не пытаемся позиционировать свой перевод как полностью аутентичный, постольку мы пытаемся выставить посредством написания необходимые смысловые и ценностные ударения. Мы глубоко убеждены в правоте слов св. Каллиста Катафигиота, что есть три способа постигать Божественное: самодвижный (эллинский), каким постигаются вещи божественные, инодвижный (иудейский), каковым постигаются исходы будущего, и собственно средний (христианский), совмещающий в себе и тот, и другой. А потому мы старались с максимально возможной внимательностью отнестись к божественным именам у Плотина, отличив их от философских терминов и обычных слов, составляющих ткань философской риторики, которой у Плотина не так уж и мало.



VI. 1 (42). ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΓΕΝΩΝ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ ΠΡΩΤΟΝ

О РОДАХ СУЩЕГО. ТРАКТАТ ПЕРВЫЙ

Краткое введение

Трактат о категориях (№ 42–44 в Порфириевой хронологии) был написан Плотином довольно поздно, к концу тех шести лет, что с ним провел Порфирий (см.: *Жизнь Плотина*, гл. 5). Трудно не заметить при чтении, что сам автор не считал тему конгениальной себе (отсюда — некоторая монотонность изложения). В первом из трех трактатов, на которые Порфирий разбил эту единую работу (редакторское деление Порфирия, в данном случае, точно соответствует реальному смысловому и тематическому делению, что не всегда встречается в других местах), Плотин, похоже, исполняет свой долг философа-платоника, внося вклад в традиционную полемику, — которой были поглощены некоторые из его предшественников еще с I в. до н. э., — против учения о категориях Аристотеля и его последо-

вателей, а также в общую для платоников и перипатетиков критику стоических категорий, которая продолжалась примерно с того же времени. (Были среди современников Плотина и другие платоники, в частности Алкиной (или Альбин), более лояльно относившиеся к Аристотелю и стоикам; их мнение, в конечном итоге, и возобладало в платонической школе при Порфирии и Ямвлихе.)

В первых двадцати четырех главах трактата VI. 1 Плотин кажется весьма зависимым от платонической полемики против аристотелевских категорий, характерной для Никострата (переложившего трактат неизвестного по другим работам Луция), о котором мы кое-что узнаём из *Комментария на **Категории*** Симплиция: фрагменты этого сочинения, имеющие отношение к тексту Плотина, опубликованы в большом издании у Анри (Henry) и Швицера (Schwyzer). (О Никострате см. также: Praechter K. *Nikostratos der Platoniker//Hermes* 57 (1922). P. 481–517; Dillon J. *The Middle Platonists*. London, 1977. P. 233–236.) В последующих шести главах трактата Плотин, вероятно, использует антистоические доводы перипатетика Андроника, издателя Аристотеля в I. в. до н. э., и его ученика Боэция. Античные философы редко достигали истинных высот в полемике, и Плотин, равно как и платонические, и перипатетические источники, которыми он пользовался, не является исключением. Бóльшая часть критики придирчива, поверхностна и тенденциозна; в ней почти не предпринимается попыток действительно понять

позицию Аристотеля и стоиков или раскрыть, чего они на самом деле добивались. Философской основой для этой критики везде служит платонизм в Плотиновом понимании. Аристотель воспринимается так, как если бы он был плохим и несведущим в метафизике платоником, а стоики — как вульгарные и незрелые материалисты. (Плотин временами, тем не менее, умеет весьма глубоко понимать Аристотеля и, даже критикуя его, по-настоящему развивать аристотелевские мысли; собственная же мысль Плотина в некоторых областях претерпела сильнейшее влияние стоицизма: например, в этике и в понимании им органического единства Вселенной.)

Трактат *Enn*. VI. 2 — значительно выше по своему уровню и должен расцениваться как одна из наиболее важных работ Плотина о едином-сущем, божественном Уме, Νοῦς. Здесь Плотин переходит от полемики к изложению истинного платонического учения о категориях умопостигаемого мира. Это «главнейшие роды» из платоновского *Софиста*, 254d–257a: бытие, покой, движение, тождественность и инаковость. Плотин использует их столь замечательным и оригинальным образом, что благодаря этому данный трактат производит более полное впечатление, чем какой-либо другой в *Эннеадах*. И, возможно, он имеет мало общего с логикой в обычном аристотелевском или современном смысле этого слова: «категории» в действительности не используются в качестве логических категорий или

классов. Брие (Bréhier) в примечаниях к *Enn.* VI. 1–3 в своем издании хорошо охарактеризовал их, сказав, что они — как «мысленный анализ, который выявляет различные аспекты тождественного целого». Итоговый призыв, как и всегда, когда Плотин говорит об умопостигаемом мире и его началах, — к непосредственному постижению и ви́дению, к которому дискурсивное мышление может нас только подготовить. Яснее всего это проявляется в гл. 8 и в трех заключительных главах трактата, особенно в гл. 21.

В *Enn.* VI. 3 Плотин возвращается от умопостигаемого к чувственному миру и делает все возможное для обеспечения и его соответствующими категориями в русле платонизма. Отношение Плотина к Аристотелю, в данном случае, гораздо более позитивно, и эта часть работы является, скорее, критической адаптацией, нежели опровержением доктрины перипатетиков. Однако, Плотин считает трудным прийти к каким-либо определенным выводам, и он менее краток и категоричен, чем обычно. Это особенно заметно в последних восьми строках гл. 3, где он указывает (хотя и не следует этому указанию) на то, что мы здесь, в дольнем, можем обходиться всего двумя категориями: квази-сущностью и отношением, а также в более нетерпеливой агностической концовке гл. 27. Этот трактат дает с ясностью увидеть, как платоник, который, следуя *Тимею*, не верит в возможность определенного и постоянного знания о чувственном мире, может быть значительно бо-

лее открытым и независимым от любых частных мнений о природе и структуре материальных вещей, чем последователи Аристотеля, которые в силу своей веры в возможность такого знания, вынуждены находить объекты этого знания преимущественно в мире чувств.

(В *Enn.* VI. 3 обсуждаются только сущность, количество, качество, движение и, кроме того, отношение. Возможно, хотя этого и нельзя утверждать определенно, что Плотин намеревался продолжить более подробное обсуждение и других категорий, нежели бегло упомянуть о них в последней главе.)

Синопсис

Краткое изложение воззрений древних по вопросу о том, сколько сущих и чтó они суть. Применимы ли аристотелевские категории в равной мере к умопостигаемому и чувственному мирам (гл. 1)? Сущность: критика аристотелевской доктрины. Не может одна и та же категория сущности быть применима и к чувственному, и к умопостигаемому мирам (гл. 2–3). Количество: трудности, связанные с числами и величинами, дискретностью и непрерывностью (гл. 4). Речь и время не следует расценивать как количественные (гл. 5). Отношение: сложность аристотелевской трактовки. Отношения существуют не только в нашем мышлении (гл. 6–9). Качество: трудности, связанные с аристотелевской оценкой и классификацией качеств (гл. 10–12).

«Когда»: зачем выделять это в самостоятельную категорию? Разве не являются все разновидности такого «когда» частями времени (гл. 13)? «Где»: как и в случае с «когда», нет необходимости создавать отдельную категорию, полагая в разных категориях место и то, чтó в месте (гл. 14). Действие (или деятельность и творчество): критическая полемика с Аристотелем (гл. 15–19). Претерпевание: трудности, связанные с выделением его в самостоятельную категорию, четко различающуюся от деятельности (гл. 20–21). Действие-претерпевание как отношение (гл. 22). Обладание: неужели эта категория действительно необходима (гл. 23)? Положение: к нему применимо то же самое рассуждение (гл. 24). Стоические категории: абсурдность высшего рода у стоиков — «нечто»; путаница в их материалистическом представлении о сущности и подлежащем (гл. 25). Беспощадная критика стоического материализма (гл. 26–27). Величайшей ошибкой стоиков является их вера в чувственное восприятие (гл. 28). Критика материалистического понимания качества стоиками (гл. 29). Краткое опровержение стоических категорий: определенного положения и отношения (гл. 30).

1. Изысканиями о том, сколько сущих и чтó они суть, занимались уже самые древние философы; некоторые полагали одно сущее, некоторые — определенное число сущих, некоторые — беспредельное [их число]; каждый из тех, кто полагал сущее единым, [имел свое собственное воззрение относительно того, чтó оно

есть:] один полагал его тем, другой — этим; то же было и с теми, кто принимал определенное количество сущих, и с теми, кто беспредельное.[1] Поскольку взгляды древних мыслителей были достаточно исследованы теми, кто был после них, то мы позволим себе на их воззрениях не останавливаться. Но поскольку позднейшие мыслители,[2] исследовав воззрения предшественников, сами положили сущее в определенных родах, постольку и мы должны рассмотреть, сколько налично родов сущего: эти позднейшие мыслители не полагали [сущее как] единое, поскольку видели, что многое есть даже в умопостигаемом, но не беспредельно многое, потому что это невозможно, [а если бы и было так,] то об этом не могло бы возникнуть знания. Некоторые из них полагали сущее ограниченным в десяти родах, некоторые — в меньшем числе родов, [считая] что неправильно, пожалуй, мыслить подлежащие [здесь: основания сущего] чем-то вроде стихий, но определенными родами; могли быть, однако, и такие, кто считал, что их больше.[3] Существует также разница и в понимании родов: ибо для одних роды суть начала сущих, для других — сами сущие [вещи], столькие в родах.

Итак, во-первых, дóлжно тщательно исследовать разделение сущих на десять родов и также выяснить, дóлжно ли нам полагать, что придерживающиеся этого учения утверждают, будто существует десять родов, или же десять категорий, подпадающих под определение сущего. Ибо они говорят, что сущее во всех десяти не имеет одного имени, и хорошо говорят; но еще лучше

то, о чем нам надлежит их спросить: во-первых, существуют ли десять в умопостигаемом и в чувственном одним и тем же способом, или же все они [т. е. десять родов] существуют [только] в чувственном, или же некоторые существуют в умопостигаемом, а некоторые не существуют, ибо противоположным образом дело обстоять, конечно, не может? Сейчас мы должны исследовать, какие именно из десяти [родов] присутствуют также и в умопостигаемом, содержатся ли сущие Там под одним родом вместе с находящимися здесь, или же термин «сущность» лишь в силу омонимии употребляется и относительно умопостигаемых, и относительно чувственных вещей. Но если это так, тогда родов больше [, чем десять]. Если же одним и тем же именем «сущность» называется одно и то же и в чувственном, и в умопостигаемом, то будет нелепостью называть сущностью и первых, и позднейших, поскольку в первейших и позднейших нет общего рода. Но в своем разделении [на десять родов] они [вообще] не говорят об умопостигаемых сущих: они не хотят производить разделение всех сущих, оставляя в стороне существующих по преимуществу.

2. Потом, опять же, действительно ли их полагать как роды? И почему сущность есть один род? Во всяком случае, мы должны начать с этого. Уже было сказано, что невозможно бытие одной, общей для умопостигаемых и чувственных вещей, сущности, [ибо, в этом случае,] будет еще и нечто иное прежде умопостига-

емой и чувственной сущности; это иное будет чем-то предицирующимся и чувственной, и умопостигаемой сущности, но если это будет так, оно не сможет быть ни телом, ни бестелесным, поскольку [в противном случае] либо тело будет бестелесным, либо бестелесное — телом.[4] Конечно, [помимо этой трудности] мы должны исследовать эти их здешние сущности, [якобы] общие материи, эйдосу и составленному из обоих. Ибо они говорят, что все они [т. е. материя, эйдос и составленное] — сущности, но не в равной мере, так что [иногда] говорится, что эйдос более существен, чем материя, и это верно; но есть и такие, кто может сказать, что более существенна материя. Но что же общего могут иметь сущности, называемые первыми, со вторыми, если вторые имеют свое имя от первых сущностей? И вообще, нельзя сказать, что сущность есть, ибо даже если кто-нибудь придаст ей что-либо особенное, он, тем самым, уже не будет иметь «то, что́ есть» [т. е. определения сущности]; возможно, даже то определение сущности, согласно которому она есть «то, что будучи тождественным в числе, принимает противоположное», не будет применимым во всех случаях.[5]

3. Неужели же мы должны называть сущность одной категорией, охватывающей сразу же и умопостигаемую сущность, материю, эйдос, и составленное из обоих? Сказать так — все равно что сказать, что един некий род, например Гераклиды: не в смысле наличия чего-то одного, общего для всех содержания, существующего

во всех членах [этого рода], но в смысле того, что все они происходят от одного: ибо умопостигаемая сущность первична, другие же суть вторичные и худшие. Но что мешает всем вещам быть в единой категории? — То, что есть и все те иные, о которых говорится, что они происходят от сущности. Они суть свойства [т. е. претерпевания] сущности, но сами сущности иначе следуют одна за другой [, нежели свойства за сущностями]. Более того, [мысля] таким образом, мы не придаем сущности [должного] значения, не ухватываем наиважнейшего в ней, того, благодаря чему от нее происходят иные [сущие содержания]. Однако, допустим, что все эти так называемые сущности будут родственными и будут иметь что-то помимо и сверх других родов. Тогда, что́ есть эти «нечто», «вот это», «подлежащее», не приложенные ни к чему иному и не существующие ни в чем ином как в подлежащем, не существующие и как то, что существует в отношении к иному: как, например, белизна, которая есть качество тела; количество, которое относится к сущности; время, относящееся к движению, а движение — к движущемуся? Но вторая сущность приписывается иному [и существует согласно иному]. Однако, здесь это «приписывается иному» берется в другом смысле [, нежели когда мы говорим о том, что иному приписываются, например, качества или другие категории]; здесь оно берется как некий род, содержащийся внутри вещи и пребывающий в ней как часть и «что», принадлежащее первой сущности. Белое же приписывается иному, потому что существует

в ином. Но кто-нибудь, пожалуй, скажет, что эти свойственные сущностям особенности возникают в сравнении с иными вещами, и потому кто-нибудь может собрать их в единство и назвать их сущностями, но тогда он не сможет говорить о едином роде, не сможет прояснить ни того, что́ мыслится в сущностях, ни природу сущности. Закончим здесь наши рассуждения об этом; перейдем к природе количества.[6]

4. Они [перипатетики] говорят, что первое количество есть число, и что все непрерывные величины — пространство, время и все другие вещи, которые они называют количественными, — возводятся к этой категории; они говорят, что движение количественно благодаря количеству времени, хотя равно возможно и обратное: то, что время получает свою непрерывность благодаря движению. Теперь, если они хотят сказать, что непрерывность есть количество, насколько она непрерывна, тогда дискретность не будет количеством, но если непрерывность есть количество случайно, то что́ количественное будет общим им обеим [т. е. дискретности и непрерывности]? Да, число содержится в количественном бытии, но это обладание числом еще не делает ясным то в его природе, благодаря чему оно называется количественным бытием; линия, плоскость и тело даже не называются количествами, но величинами; они только тогда примут название количеств, когда станут обремененными числом в два или три локтя: даже природное тело становится количественным,

поскольку оно измерено; так же случайно количественно и место — не поскольку оно есть место. Однако дóлжно брать как само количество не то, что количественно по случайности, но то, что количественно в себе: три быка это отнюдь не количество, но количество их есть число; три быка — это уже две категории. Таким же образом и протяженность линии есть две категории, и размер площади — две: количественное [бытие] площади есть, конечно, количество, но почему она сама должна быть количеством? Площадь существует как нечто количественное тогда, когда она ограничена тремя или, скажем, четырьмя линиями — в этом смысле она есть количество. Что же, скажем ли мы, что только числа количественны? Но если мы рассмотрим числа сами по себе и в себе,[7] то назовем их сущностями; они будут носить это имя потому, что они собственно и существуют более всего в себе и сами по себе. Если же мы рассмотрим их в вещах, которые участвуют в них, если мы рассмотрим их как числа, которые мы счисляем, не как монады, но как десять лошадей и десять быков, тогда, прежде всего, будет нелепым, если те числа [которые существуют в себе] есть сущности, а эти [количественные и счисляемые числа] не таковы; и потом, [будет равно нелепо] если измеряя подлежащих, они будут существовать в них и не будут существовать вне их, измеряя их как каноны и меры. Но если они [т. е. количественные числа] существуют [в первую очередь] сами по себе, а не в тех подлежащих, в которых они берутся для измерения, то сами эти подлежащие не суть

количества, поскольку [сами по себе] не участвуют в количественности. Но почему сами числа количественны? — Потому что они — меры. Но почему они меры количества и количественного? — Возможно, поскольку они присутствуют в существующих вещах, не соответствуя ни одной другой категории, постольку именуются и полагаются в той, которую они [перипатетики] называют количественностью. Монада чисел ограничивает единое и затем переходит на иное, и число [начинает] показывать «сколько», и душа, пользуясь числом, измеряет множественность. Измеряя же, душа не измеряет, что́ есть, поскольку она говорит: одно или два, чем бы эти одно или два ни были, пусть даже противоположностями; измеряя, она не измеряет состояния, скажем, теплоту или красоту, но только «сколько». Итак, само число созерцается либо в себе, либо в воспринявших его вещах, и в этом [последнем] случае оно будет количественно: оно, а не участвующие в нем вещи: [количественны будут] не три локтя, но «три». Теперь, почему количественны и величины? Не потому ли, что они близки количеству, не потому ли мы называем те вещи, в которых они возникают, количественными, что они количественны не в собственном смысле, но потому что мы называем бо́льшим то, что причастно большему числу, и меньшим — то, что причастно меньшему? Однако сами большое и малое при этом не удостаиваются быть количественно, но только быть отношениями. Но они [перипатетики] также говорят, что эти отношения суть настолько отношения, насколько

являют количества. До́лжно исследовать это тщательнее. В самом деле, не будет некоего одного рода, но только число, остальное — вторично. Действительно, здесь нет в собственном смысле единого рода, но одна категория, сводящая вместе вещи, как-то близкие — первичные и вторичные. Мы же должны исследовать: каким образом числа сами по себе и в себе суть сущности, не есть ли они все-таки некоторое количество; каким бы способом этот вопрос ни рассматривался, те числа [в собственном смысле слова] не имеют с этими [количественными числами] ничего общего, кроме имени.

5. Каким же образом количественны логос, время и движение? В первую очередь, если хочешь, о логосе. Конечно, логос имеет определенное количество, поскольку он [как фонема] измерен; но поскольку он именно логос, он не количествен, а не количествен он как обозначающий, как имя и изречение. Материя логоса есть воздух, так же как имени и речи, поскольку он составлен из них; лучше же сказать, что слово есть некий удар, и не просто удар, но, так сказать, приводящий к возникновению отпечатка, оформляющего воздух; итак, лучше всего сказать, что слово есть творческий акт. Куда более благоразумным будет полагать слово, согласно [оформляющему воздух] удару, как некое творческое действие, нежели полагать слово, согласно противоположному движению [оформляемого воздуха], как претерпевание, или нежели сказать, что каждое из них [этих аспектов слова] есть действие

одного и претерпевание другого, или нежели говорить, что слово есть [сразу же и] действие на подлежащее, и претерпевание в подлежащем. Но если [звук] рассматривается не согласно [оформляющему] действию, но согласно воздуху, то будут две категории, а не одна, извлеченная из обозначающего действия: если обозначающая вещь будет присутствовать, наряду с обозначающим действием, в той же самой категории, то одна и та же категория будет обозначать сразу [и действие, и то, что им произведено]. Теперь, что касается времени: если оно берется как измеряющее, то мы должны понять, что́ именно измеряет — душа или «сейчас»? Если же время берется как измеряемое, то пусть оно обладает определенным количеством, будучи взято как бытие определенной величины, например, один год; что же касается природы бытия времени, то она есть нечто иное [нежели определенная величина], ибо «столько» отлично от того, чего столько. В самом деле, время не есть количество — количество, не привязанное к чему-то иному, что уже есть в собственном смысле количество. Но если все вещи, участвующие в количестве, будут положены как количества, тогда сущность сама окажется количеством. «Равное и неравное есть характеристики количества»[8] — это определение должно быть взято как относящееся к самому количеству, а не к причастным ему вещам, для которых оно будет разве что случайным, не простираясь настолько, насколько они суть они сами; как, например, в случае с человеком в три локтя ростом — его нельзя подвести таким

образом под один род, но [только] под один род и одну категорию.

6. Отношение же до́лжно исследовать таким способом: или оно содержит в себе родовую общность, или приходит в единство другим способом; это особенно важно, когда [пользуясь этой категорией, пытаются определить]: суть ли некие состояния — ипостаси, как, например, правое и левое, двойное и половинное, или же это так только в некоторых случаях, например в последнем из упомянутых, и не так в первом, или это никогда не так. Как же обстоит дело с двойным и половинным и, вообще, с превосходящим и превосходимым, и, опять же, с сыновством и отечеством, господством и рабством, и, опять же, с подобием и неподобием, равенством и неравенством, а также творчеством и претерпеванием, мерой и измеряемым? Знание и ощущение [также кажутся отношениями, ибо] одно существует в отношении к познающемуся, другое — к ощущающемуся. В самом деле, знание существует в отношении к чему-то одному [т. е. предмету познания], согласно энергии [познающей] ипостаси; таково же ощущение относительно ощущаемого: так относится творящее к претерпевающему, и они, пожалуй, совершают одно дело, равно как и мера относительно измеряемого в процессе измерения; но что, спрашивается, может произвести подобное в отношении к подобному? Здесь ничего не производится, но имеет место то, что содержится в самой качественной тождественности [подобных вещей].

В этом [т. е. в отношении подобия] нет ничего, помимо того качества, которым обладают обе вещи. Не так в случае равных вещей, ибо тождество в количестве присутствует прежде их бытия в отношении. Но что иное есть бытие-в-отношении, если не наше суждение, сравнивающее сами по себе сущие вещи, говоря «то и это имеют одну и ту же величину и одно и то же качество» и «этот произвел того», и «этот властвует над тем»? Что суть [все эти] сидения и стояния, помимо сидящего и стоящего? Однако, состояние, когда оно берется в отношении к тому, кто им обладает, лучше назвать обладанием; когда же состояние берется в отношении к тому, чем обладают, то лучше назвать это качеством. Что же тогда будет в [самом] отношении, помимо тех вещей, которые относятся друг к другу, исключая наше сопоставляющее их мышление? Превосходящее есть то, что имеет такую-то величину, [то, что меньше его, — такую-то] и иное — иную: сравнение их — от нас, и не присутствует в них самих. Правое и левое, предшествующее и последующее — относятся, возможно, к категории положения: одно — здесь, другое — там; мы мыслим правое и левое, чего нет в самих вещах. Прежде и после — два времени, [но не безотносительно, ибо] есть мы, мыслящие эти «прежде» и «после» [тем самым определяя их относительно нас].

7. Далее, если мы [говоря «прежде» и «после» о времени] не говорим ничего [истинного], но наши утверждения лживы, то ни одно из отношений не будет сущест-

вовать, и само понятие относительности будет пустым звуком. Если же мы говорим истину, утверждая, что «это прежде того, а то позднее этого», если говорим истину, сравнивая два времени, говоря, что «первее» есть нечто иное, нежели подлежащие ему предметы [т. е. первые], и что точно так же дело обстоит с правым и левым, и если в случае с величинами истинно сказать, что их отношения большего и меньшего есть что-то сверх и помимо их количественности, значит, говорим ли мы об этом или не говорим, думаем или не думаем, но это есть двойное того; одно есть обладающее, а другое — то, чем обладают, прежде чем мы обратим на это внимание, и одна вещь равна другой прежде нас; прежде нас есть и тождество качественно тождественных вещей; если в случае всех названных нами вещей, состояние соотнесенности позднее [соотносимых] подлежащих, и мы видим их существующими сейчас [т. е. на момент нашего суждения], и наше знание обращено к познаваемому [которое уже существует] (здесь еще более очевидно, что ипостасийное бытие выходит за пределы отношений), то мы должны остановиться в исследовании того, существуют ли соотносительные состояния [как ипостаси]; однако, дóлжно отметить, что некоторые вещи существуют лишь пока остаются подлежащими отношений; даже если они становятся отдельными [друг от друга], соотнесенное состояние все равно содержится в них; в случае же других вещей отношения начинают существовать только тогда, когда вещи сходятся вместе; если же вещи пребывают как

они суть [сами по себе], то отношение либо вообще исчезает, либо становится иным, как в случае правого и близкого: из этого-то, по преимуществу, и возникает наше подозрение, что эти отношения в таких вещах суть ничто. Заметив это, дóлжно исследовать, чтó есть тождественное во всех [отношениях]: есть ли оно как род, а не как что-то случайное; если же мы нашли тождественное, то должны искать, какова его ипостась. Мы, конечно, не должны говорить об отношении, когда просто говорится, что нечто относится к другому, как, например, говорится о состояниях души или тела; не должны мы говорить об отношениях и тогда, когда речь идет о том, что душа есть душа этого вот человека, или о пребывании души в ином; но [разумно говорить об отношении] в тех вещах, в которых ипостась ниоткуда не происходит, а есть только лишь соотносительное состояние: ипостась здесь сказывается не о соотносимых подлежащих, но о самих отношениях. Например, отношение двойного и половинного не подразумевает ни какого-либо предмета величиной в два локтя, ни вообще двух предметов, ни какого-либо предмета величиной в один локоть, ни вообще одного предмета, но когда два предмета находятся в таком отношении, это отношение соответственно прибавляется к двум и к одному: первое действительно есть и называется двойным, а второе — половиной. Значит, они оба произвели из себя иное — двойное и половинное, — которое возникло в отношении друг к другу, бытие чего есть не что иное, как бытие друг для друга, ибо двойное возникает

из превосхождения половинного, а половинное — из того, что его превосходят: ни один из них не позднее другого, ни один не раньше, но оба появляются сразу. Однако почему они пребывают вместе? Ведь в случае отца и сына и подобных этому, если отец уходит, сын [все равно] остается сыном, и если уходит брат, брат остается братом, так что мы говорим: «он подобен покойному».

8. Однако мы позволили себе отступление; начиная отсюда, нам дóлжно исследовать: почему существует неподобие в таких отношениях? Пусть эти философы [перипатетики] скажут, чтó за общая ипостась налична у относящихся друг к другу [субъектов отношения двойного и половинного]. Этим общим, пожалуй, не может быть тело. Значит, этой общей ипостаси, если только она есть, остается быть бестелесной, причем или быть в соотносящихся вещах, или приходить к ним извне. Если [соотносительное] состояние всегда одно и то же, то оно синонимично [т. е. все виды отношений суть одно, различие же только вербальное], если же нет, если [соотносительное состояние] разное в разных случаях, то — омонимично [т. е. одним и тем же словом «отношение» называются вещи, не имеющие между собой ничего общего], ибо в этом случае оно, конечно, не потому называется соотносительным состоянием, что сущностно себе тождественно. Должно ли тогда соотносительное состояние разделяться следующим образом: в некоторых вещах отношение созерцается

как бездеятельное, так сказать, лежащее в них, и оно будет существовать тогда, только если эти вещи наличны одновременно; но другие вещи, вместе с их силой и делом, или всегда расположены к отношению и имеют готовность к отношению прежде своего бытия-в-отношении, так что отношение возникает благодаря их схождению и деятельности, или же, вообще, одни творят, а другие возникают [в результате их творчества], и те, что возникают, дают первым лишь имя, но [творящие] дают последним существование? Таково отношение отца и сына: и [нечто] творческое, и [нечто] претерпевающее имеют некую жизнь и действительность. Должны ли мы разделять отношения так, как если бы мы делили их не как что-то тождественное и общее в его разделениях [видах]? Не должны ли мы вообще предположить, что отношение [как таковое] имеет различную природу в каждом из классов; говорим ли мы только по омонимии о том, что отношения суть и те, что производят действия и претерпевания в [соотносящейся] паре, и те, что не производят? Но, может быть, то, что производит [действие и претерпевание] в обоих соотносящихся [членах отношения], есть что-то иное, нежели сами [соотносящиеся] вещи? Например, равенство есть отношение, которое делает вещи равными: они равны равенством, и, вообще говоря, тождественны — благодаря какому-либо тождеству; так же в случае большого и малого: вещь велика благодаря присутствию в ней великости, и мала — благодаря присутствию малости. Разве когда речь идет о большем и меньшем, не

потому одно становится бо́льшим, что великость видимо осуществляется в нем, и разве другое становится меньшим не в силу того, что в нем видимо осуществляется малость?

9. Следовательно, в упомянутых ранее случаях, когда речь идет, например, о творящем, или же о знании, нужно утверждать, что соотносительное состояние деятельно благодаря деятельности действующего, и что действует логос, и что в других случаях [также] имеет место участие в эйдосе и логосе. Поскольку, если телам до́лжно усваивать бытие [истинно] сущих, то до́лжно также и говорить, что те их состояния, о которых говорится как об отношениях, суть ничто; если же мы дадим господствующее место бестелесным [предметам] и логосам, говоря, что соотносительные состояния суть логосы и эйдосы, участвующие в причинах.... <место утеряно> [, то необходимо сказать,] что само двойное есть причина бытия двойного, а половина — половинного. Некоторые [отношения] таковы благодаря самому эйдосу, другие — благодаря противоположному: разом приходят двойное к одному и половинное к иному, к этому — величина, к тому — малость. Возможно, и то и другое есть в каждой вещи: также и подобие и неподобие, тождественность и инаковость; потому и сама вещь [сразу же] подобна и неподобна, тождественна и инакова себе. Теперь, что же, если кто-то уродлив, а другой еще уродливее, то этот другой таков благодаря причастности тому же эйдосу, какому причастен и

первый? Но если они оба всецело безобразны, то они равны благодаря отсутствию эйдоса, однако если это именно большее или меньшее уродство, тогда меньшее уродство вызвано меньшей причастностью к бессильному эйдосу, большее же — большей причастностью, еще более бессильному; или если кто-либо решился бы сравнивать их, то он смог бы произвести сравнение благодаря лишенности, которая есть [для обоих уродов] что-то вроде эйдоса? Но чувственное восприятие есть некий эйдос, возникающий из обоих [соотносящихся вещей], точно так же и знание есть некий эйдос, возникающий из обоих; однако состояние относительно своего содержания есть некая деятельность, которая, так сказать, держит вместе [соотносящиеся вещи]; состояние есть как бы деятельность, подобная творчеству; измерение есть деятельность измеряющего, который есть некий логос относительно измеряемого. Если бы кто-либо вознамерился рассмотреть соотносительное состояние как вид в связи с родом, [он увидел бы] один род и одну ипостась как некий логос, сущий повсюду. Если же логосы противоположны и имеют те отличительные различия, о которых мы говорили, то, возможно, не будет единого рода, но все отношения будут сведены к определенному подобию и одной категории. Если возможно [все] упомянутые [отношения] возвести в единое, то невозможно положить в едином роде все вещи, которые положены под одной и той же с ним [т. е. отношением] категорией. Однако, они [перипатетики] возводят в единое отрицания отношений и вещи,

получающие от отношений свое имя, например, двойное и то, что́ двойное.[9] Как же под одним родом находятся и сама вещь, и ее отрицание, двойное и недвойное, относительное и безотносительное? Как если бы кто-нибудь сделал родом живущее, и в нем же положил и неживущее. Двойное и то, что́ двойное, как белое и белый [предмет], отнюдь не одно и то же.

10. Теперь, что касается качества, от которого происходит называемое окачествованным: прежде всего до́лжно понять, что́ есть сущность того, что производит называемое окачествованным: есть ли она что-то одно и что-то тождественное, [определяемое] согласно тому общему [, что есть у всех качеств], виды которых она производит благодаря отличительным различиям, или же, если понимать качества во многих смыслах, то не будет единого рода качеств. Что же общего во [внутреннем] состоянии и [внешнем] расположении, претерпеваемом качестве, фигуре и форме?[10] Мелком, толстом, сухом? Если, поэтому, мы собираемся сказать, что общее есть сила [возможность], которая согласует состояния и расположения, и физические силы, от которой то, что имеет ее, имеет и силы, которые имеет, то слабости [невозможности] более не будут согласованы [с этой силой]. Каким образом будут силой фигура и форма единичного предмета? Следовательно, сущее, как качественно сущее, не будет иметь никакой силы, если к нему придет окачествованность. Что же касается энергий сущностей, деятельностей в собственном

смысле, то они осуществляют и то, что они суть относительно их собственных сил, и то, что принадлежит качественному, благодаря самим себе. Но означает ли это, что качества существуют согласно сущностным силам? Например, способность к кулачному бою [букв.: «сила кулачного боя»] не относится к человеку — как качественно определенному человеку, но она принадлежит человеку как разумному; взятая таким образом разумность не есть качество, но, скорее, что-то исходящее из добродетели; таким образом, «разумное» есть омоним; качество, пожалуй, есть сила, которая прибавляется к сущностям, так что после их [сущностного] бытия следует бытие качественное. Но отличительные различия, отличающие сущности друг от друга, есть качества лишь омонимически, будучи, скорее, деятельностями и логосами или частями логосов, делая явным, что вещи не становятся меньше, даже если кажется, что сущность есть особое качество. Качества же, в строгом смысле, существуют согласно окачествованным сущим, о которых мы говорим, что они суть силы, которым общё быть некими логосами и, так сказать, формами, красотами и уродствами, существующими в душе и в теле одним и тем же способом. Но как все они могут быть силами? Пусть будут силами красота и здоровье, но как могут быть силами уродство, болезненность и, вообще, бессилие? Не потому ли, что говорилось о том, что окачествованные вещи определены согласно им? Но что мешает омонимическому употреблению «окачествованного», и не только согласно одному опреде-

лению, не только в четырех [аристотелевских] смыслах, но, по меньшей мере, в двух смыслах в каждом из четырех случаев? Или же, прежде всего, не существует деления качеств на творящие и претерпевающие, так что способное творить есть качество в ином смысле, нежели претерпевающее? Однако и здоровье, определенное расположением и состоянием, есть окачествованное, и болезнь, и сила, и бессилие. Но если так, то сила не будет уже общим [всех] качеств, и мы должны искать что-то иное как общее. Все качества, опять же, не есть логосы, ибо как может болезнь или устойчивое болезненное состояние быть логосом? Почему, в таком случае, те, [что присутствуют] в эйдосах и силах, суть качества, а другие — лишенности? Так что они не суть один род, но суть в едином [роде], как одна категория, например, знание есть эйдос и сила, незнание же — лишенность и бессилие. И болезнь, и бессилие есть некие формы, потому они возмогают и творят многое, хотя и дурно. Но если качество не достигает цели, как оно может быть силой? — Оно занимается своим собственным делом, не взирая на правильное, поскольку не могло бы сделать того, к чему неспособно. И безобразное имеет некую силу. Не имеет ли ее и треугольное? Возможно, мы вообще не должны смотреть на силу, но более на то, к чему она расположена; так что качество существует согласно формам и, так сказать, характерным свойствам, и форма есть общее, и эйдос существует на той сущности, которая после сущности. Но, опять, как же они — силы? Если прирожден-

ный боксер имеет эту способность благодаря известному расположению, то не иначе дело обстоит и с человеком, не имеющим природных способностей к этому. Вообще говоря, качество есть несущностная характеристика, оно кажется тождественным и соединенным и с сущностью, и с не-сущностью: например, теплота, белизна и цвет вообще; одно [качество] — то, что относится к сущности, некая сущностная энергия, то, что вторично исходит из сущности, другое [качество] — в ином, эйдол и подобие первого. Но если качество определяется согласно формирующей деятельности, характерному признаку и логосу, то как оно может определяться согласно бессилию и безобразию? [В этом случае] они должны сказать, что несовершенен логос в уродстве. А как логос присутствует в болезни? Возможно, и здесь [обнаруживается] движимый [здесь в смысле: возмущенный, поврежденный] логос здоровья.[11] Или, может быть, все это не [содержится] в логосе, но достаточно быть общему [качеству], помимо бытия определенным образом расположенного и существующего вне сущности; [может быть, достаточно сказать, что] качество подлежащего возникает в подлежащем после сущности. Треугольник есть качество того, в чем он есть, [треугольник как качество, треугольность] есть не просто треугольник, но такой, который в этой вот вещи, и насколько эта вещь им сформирована. Но формирует ли вещи мужественность? — Лучше сказать, что она формирует сущности.

11. Но если это так, почему существуют многие виды качеств, почему состояние и расположение есть разные [категории]? Нет ведь различия качеств на устойчивые и неустойчивые, но достаточно определенного расположения, чтобы произвести что-то окачествованное. Устойчивое пребывание есть внешнее прибавление [к расположению]; если только не скажет кто-нибудь, что расположение есть лишь несовершенный вид форм, а не состояние совершенных вещей. Но если они [эти формы] несовершенны, они еще не есть качества, если же уже качества, то устойчивость есть прибавление. Каким же образом природные силы есть иной вид [качеств]? Ибо если они есть качества благодаря тому, что они суть силы, то все качества не удастся приспособить к характеристикам сил, как уже было сказано; но если мы говорим, что прирожденный кулачный боец таков [т. е. есть что-то окачествованное] благодаря тому, что он так [внутренне к этому] расположен [т. е. «так устроен»], тогда добавление «силы» ничего не дает, поскольку сила [уже содержится] в состоянии. И потом, чем [кулачный боец] благодаря [природной] силе отличается от [бойца] благодаря знанию? Если они оба качественно бойцы, то это [«по силе» и «по знанию»] не есть различие в качестве; если же различие в том, что один боец — благодаря упражнениям, а другой — благодаря природе, то [для самого качества] это различие внешнее: как они будут различаться относительно самого эйдоса кулачного боя? [Различие будет, опять же, внешним,] если [сказать, что] некоторые качества —

из претерпеваний, другие же — нет, поскольку источник качеств не создаст различия качеств; я говорю о различии [, вызванном] разнообразием и отличностью качеств [друг от друга]. Здесь следовало бы заняться поиском того, каким образом [различные качества] оказываются членами одного и того же вида, если некоторые возникают таким вот образом из претерпеваний, а другие отнюдь не принадлежат к этим [возникающим из претерпеваний качествам]; тогда, если некоторые возникают в результате претерпеваний, а некоторые — в результате творчества, то и те, и другие будут качествами лишь по омонимии.[12] А что сказать о форме каждой отдельной вещи? [Единичная] вещь ведь, согласно эйдосу, не есть вещь окачествованная; если бы [о форме отдельной вещи] говорилось бы в том же смысле, что и о красоте или уродстве, т. е. о чем-то позднейшем, нежели эйдос подлежащего, то в этом был бы смысл. Шероховатое и гладкое, нежное и крепкое, — разве не верно будет называть их чем-то окачествованным? Ибо, конечно же, не по причине удаленности или близости [частей вещи] друг к другу существуют тонкое, плотное, шероховатое, и отнюдь не повсюду эти качества возникают из неравномерного и равномерного сложения частей; но даже если эти [способы сложения частей] и были бы тем, благодаря чему существуют эти качества, то ничто не мешало бы самим им [плотному, шероховатому и т. д.] быть окачествованными. Знание легкого и тяжелого прояснит, где [т. е. в каком роде или виде] они должны быть положены. Лег-

кость может стать омонимом, если не использовать этот термин только в смысле большего или меньшего [веса], поскольку [легкость налична] в тонкости и субтильности, т. е и в ином виде помимо четырех.[13]

12. Но если кто-то сочтет неуместным деление окачествованного указанным образом, то каким способом сможет разделить их он сам? Следует рассмотреть, если мы говорим, что некоторые качества относятся к телу, а некоторые — к душе, если мы разделяем телесные качества согласно чувствам, уделяем одни — зрению, другие — слуху или вкусу, остальные же — обонянию или осязанию, то как разделить качества души? — Как относящиеся к вожделеющему, раздражительному и разумному [началам души]; или, может быть, посредством деятельностей [души], которые существуют в связи с этими различиями [начал души], поскольку эти качества таковы, как и производящие их деятельности. Или [нам следует разделять их] посредством полезности и вредности; в этом случае, опять же, нужно разделить само полезное и вредное [что проблематично]. Но та же самая [трудность] приложима и к разделению качеств на полезные и вредные, хотя полезное и вредное есть именно качественное различие. Поскольку мыслится, что польза или вред приходят либо от качеств, либо от окачествованного, возможно, дóлжно [вообще] искать другой способ исследования. Следует рассмотреть также, каким образом качество и окачествованное будут содержаться в одной и той же кате-

гории [качества], ибо [в действительности] они находятся не в одном роде. Почему, если кулачный боец находится в категории качества, то творящий не находится в ней же? А если это так, то там же будет находиться и творящее [начало души], но тогда нет нужды причислять ни творящее, ни претерпевающее к отношению, если то, что претерпевает, есть окачествованное. Возможно, здесь лучше помыслить творящего [в категории качества], если он называется творящим благодаря силе, а сила есть качество. Если же согласно сущности [действуют] и сила [вообще], и определенная [сущностная] сила, то, таким образом, еще нет отношения, и тем более окачествованного. Поскольку «творящее» не как «большее», ведь «большее» имеет свою ипостась, насколько оно большее в отношении к меньшему, творящее же [имеет свою ипостась] благодаря бытию таким, каким оно [творящее] уже есть, но, возможно, и окачествованное имеет свою ипостась благодаря определенности бытия, однако из-за того, что его [творящего] сила направлена в иное, оно называется отношением и творящим. Почему же кулачный боец не есть отношение, и сам кулачный бой тоже? Ведь кулачный бой, вообще говоря, всегда направлен к другому, ибо нет ничего среди зрелищ, что не было бы направлено к другому. Возможно, мы должны рассмотреть и сказать обо всех остальных искусствах или о большинстве из них, что насколько они расположены душой и существуют в душе, они — качества, насколько же они сами творят, настолько принадлежат категории

творящего, и, тем самым, они направлены к иному и есть отношения; они суть отношения и при другом способе рассмотрения: когда они называются [стоиками] состоянием. Есть ли еще и иная ипостась «творящего», которая есть не что иное, как то, что есть, насколько оно есть окачествованное? Возможно, кто-нибудь скажет, что в случае существ одушевленных, и еще более в случае имеющих выбор, такая ипостась есть в них, поскольку в них есть склонность к творчеству, определенная их творческим началом; но почему мы говорим о творящем в случае неодушевленных сил, которые мы называем качествами? Всякий раз, когда вещь сталкивается с иным, она получает нечто от него и берет часть от того, что та вещь имеет. Но если одна и та же вещь действует на иное и претерпевает от иного, какое здесь может быть творящее? Поскольку и большее также есть в себе [что-то определенное, например —] три локтя, собственно же бóльшим или меньшим оно становится в столкновении с иным. Но кто-нибудь скажет, что большее и меньшее есть благодаря участию в великости и малости;[14] так же обстоит дело и с [действием и аффектацией], которые также будут существовать благодаря причастности творящему и претерпевающему [как идеям]. Здесь мы так же должны исследовать: суть ли качества, сущие здесь, и те качества, что Там, под одним [родом] — это ради тех, кто полагает, что качество есть и Там. Даже тот, кто не допускает бытия эйдосов,[15] все равно говорит об Уме, так что если он говорит об [умном] состоянии [бытия], то он, конечно, [предполагает]

нечто общее в состоянии тамошнем и здешнем: с этим согласуется тот факт, что есть мудрость. Теперь, если понятие «мудрость» используется по омонимии применительно к здешнему, то ясно, что она не может сочисляться вещам этого мира, если же понятие используется синонимически, тогда окачествованное есть общее для обоих миров, если только кто-нибудь не скажет, что все вещи, которые Там, а значит и мышление, относятся к категории сущности. Но это общая трудность, связанная не только с качеством, но и с другими категориями: или суть два рода — здесь и Там, или оба [т. е. и дольнее и горнее] — под одним родом.

13. Теперь, о «когда» следует произвести исследование следующим способом: если «вчера», «завтра», «в прошлом году» — суть части времени, то почему они не находятся в том же роде, что и само время? Справедливо, чтобы «было», «есть» и «будет» — виды времени — полагались в том же роде, что и само время. Но время, как сказано, связано с количеством[16] — так зачем же нужна другая категория? Если они хотят сказать, что существует не просто время, но и «было», и «будет» («вчера» и «в прошлом году» должны быть отнесены к «было»), т. е. не просто время, но определенное время, то, в первую очередь, если есть некоторое время, оно будет временем в первую очередь: если «вчера» есть прошедшее время, то оно будет чем-то составленным, если прошедшее — одно, а время — другое, то будут две категории, но не будет простого. Если же

они хотят сказать, что то, что́ есть «когда», есть во времени, но не есть время, то этим «во времени» они называют некое положение дел, например, то, что Сократ был год назад. Сократ в этом случае, пожалуй, привносится извне, и они [опять же] не говорят о чем-то одном. Но чем бы мог быть Сократ или какое-либо событие, происходящее в определенное время, если не частью времени? Потому, возможно, они говорят «часть времени», что требуют часть не просто времени, но прошедшую часть времени; более того, они прибавляют к части времени [т. е. к временно́му интервалу] определенную часть [т. е. прошлое или будущее], каковая есть отношение. Теперь, спрашивается, будет ли для них это прошедшее вставленным [в прошлое] или будет тождественным с тем «было», которое было у нас эйдосом [видом] времени? Но [возразят они нам] «было» — неопределенно, «вчера» же и «в прошлом году» — определенны, но [пусть ответят сначала,] занимались ли мы классификацией «было» [, ведь все предшествующие рассуждения касались времени вообще, а не прошедшего времени]? — [Однако, ответим:] поскольку «вчера» будет определенным «было», постольку оно будет и определенным временем; но такое время есть определенное количество; так что если время — количество, то каждое из таких времен будет определенным количеством. Но если всякий раз, когда они говорят «вчера», и мы понимаем, что определенная вещь имела место в определенном прошедшем времени, то они говорят о большем [, нежели определенное прошед-

шее время]. Если дóлжно вводить иную [новую] категорию, чтобы положить одно в другом, как в данном случае, чтобы положить нечто во времени, то мы готовы открыть множество [новых] категорий, полагая иное в ином. Однако это будет рассмотрено с еще большей ясностью в следующем [ниже] рассуждении о «где».

14. «Где»: в Ликее и в Академии. Значит, Академия и Ликей суть всецело места и части места, так же как верх и низ суть эйдосы места или его части, разница только в том, что Ликей и Академия более точно ограничены. Далее, верх, низ, середина — суть места, например, Дельфы есть середина [Земли],[17] и есть нечто близ середины, например, Афины, Ликей и другие места; почему же дóлжно искать нам еще что-то кроме места, особенно принимая во внимание, что когда мы говорим о каждом [из этих конкретных мест], мы обозначаем место [как таковое]. Если же мы говорим об одной вещи в другой, то мы говорим и не об одной вещи, и не о чем-то простом. Если мы говорим: «этот человек здесь», то производим соотносительное состояние: этого человека в этом месте, [мыслим отношение] вместилища к тому, кто в него помещён; почему здесь нет отношения, если нечто произошло благодаря отношению одного к другому? Чем «здесь» отличается от «в Афинах»? Они скажут, что «здесь» обозначает указанное место, то же обозначает и «в Афинах», так что «в Афинах» принадлежит [категории] места. Потом, если «в Афинах» обозначает «есть в Афинах», то «есть» —

категория, прибавляемая к определенному месту; но так не должно быть: не говорят ведь, что есть категория «есть качество», но — категория «качество». Добавим к этому: если что-либо есть во времени, то оно есть что-то иное помимо времени, и если что-то существует в месте, то оно есть что-то иное помимо места; почему же помещенное в сосуд не создает иной категории [т. е. категории сущего-в-сосуде] и помещенное в материю не создает иной категории, и помещенное в подлежащее — иной; почему не создает иной категории часть в целом и целое в частях, род в видах и виды в роде? Таким образом мы имели бы куда больше категорий.

15. В том, что названо ими [перипатетиками] творчеством [или творящим], тоже есть то, что до́лжно исследовать: говорится, что после сущности и вокруг сущности помещены количественность и число; количество же было положено иным родом, поскольку количественность, сопутствующая сущности, т. е. окачествованное, есть иной род; таким же образом, иной род есть творческая деятельность, и иной род — творчество [творящее]. Есть ли род творящее, или род есть творческая деятельность, от которой происходит творящее, — так же как и качество, от которого происходит окачествованное, есть ли род? Есть ли здесь творческая деятельность, творчество и творящий, или [только] творческая деятельность и творчество, включенные в один род? Творчество в большей степени проясняет наличие творящего, творческая деятельность же — нет; творчество

есть в некоей творческой деятельности, т. е. в некоей энергии. Но разве энергия, называемая так благодаря тому, что видима вокруг сущности, не в большей степени есть категория, разве не подобна она ранее обсуждавшемуся качеству? Встает вопрос: существует ли энергия, сущая вокруг сущности, как движение; есть ли движение сущих единый род?[18] Почему качество, сущее вокруг сущности, есть нечто одно; почему нечто одно есть количество, и нечто одно — отношение (ибо соотносительное состояние относящихся друг к другу — одно); и если есть движение, сопровождающее сущность, почему бы не быть ему единым родом?

16. Если же скажут, что движение есть незавершенная деятельность [энергия],[19] ничто не мешает нам поставить вперед деятельность, подчинив ей движение как вид и как нечто несовершенное, делая его категорией [т. е. говоря о движении, что оно есть энергия], но прибавляя несовершенство. Ибо несовершенство сказывается о движении не потому что оно не есть деятельность [энергия] — всецелое движение есть деятельность, — но потому что оно происходит снова и снова; движение не направлено к тому, чтобы соединиться с энергией, — ибо оно уже есть энергия, — но к тому, чтобы сделать нечто после себя. И потом, [когда движение производит нечто после себя,] оно не приходит к завершению [совершенству], но его дело, которым оно было занято, — например, ход — было изначально ходом [и продолжается]. Но если кто-то должен был пройти стадий

[т. е. некую дистанцию, круг], но еще не завершил прохождение его, то отнюдь не хода и не движения лишен он, но определенного хода: этот человек уже шел и двигался, но еще недостаточно: в самом деле, тот, кто в движении, уже движется, и режущий — уже [что-то] разрезал. Как называемое энергией не нуждается во времени, так не нуждается в нем и движение, кроме движения в определенной протяженности; если энергия есть во вневременном, то движение есть в том, что всецело движение. Но если движение, в силу его последовательности [непрерывности], должно быть всецело во времени, то и зрение, не прерывающее своего ви́дения, должно было бы быть в последовательности [непрерывности] и во времени. Но это [предположение, что зрение нуждается во времени,] свидетельствует лишь о неразумности их утверждения о том, что всегда возможно взять [некую количественную часть] какого-либо движения, и тогда не будет ни начала у времени, от которого и в котором оно имело начало, ни начала самого движения, однако всегда сохранится возможность разделять верхнее [и нижнее движения]; в итоге получается, что недавно начавшееся движение началось бесконечное время назад, что движение бесконечно относительно своего начала: такой результат получается благодаря [1] отделению деятельности [энергии] от движения; [2] утверждению, что она возникает во вневременном; [3] благодаря утверждению, что движение нуждается во времени, — движение как таковое, а не количественно определенное движение; тем самым

они заставляют сказать, что природа движения всецело количественна; и в то же время соглашаются, что количественность присутствует в движении как случайное — как протяженность дня или какого-либо другого количества времени. Следовательно, раз энергия — во вневременнóм, то ничто не мешает движению быть изначально во вневременнóм; время же возникает в силу того, что движение становится количественно определенным движением. Они соглашаются с тем, что и изменение возникает во вневременнóм, — в словах: «как будто бы нет изменения, происходящего с вещью разом».[20] Если же присутствует изменение, то почему бы не быть и движению? Но изменение бралось [здесь перипатетиками] не как завершенное [=совершённое] изменение, ибо [для процесса изменения] нет нужды в завершенности изменения.

17. Но если кто-нибудь сказал бы, что ни движение, ни энергия сами по себе не нуждаются в роде, но что они возводятся к отношению благодаря тому, что бытие в действительности существует относительно того, что существует в возможности, и есть в возможности действующее, также и движение существует [лишь] в отношении к тому, что в возможности есть движущее и движимое; об этом дóлжно сказать, что [в таком случае] отношение энергии к возможности есть [изначальное] отношение, производящее соотносительное состояние [бытия-в-действительности — бытия-в-возможности], и что [это отношение] не возникает только из-за того,

что говорится, что одна вещь относится к другой. Если же есть некая ипостась, даже если она принадлежит другому или относится к другому, то она обладает своей определенной природой прежде своего отношения. Тогда эта энергия [т. е. ипостась как энергия] и движение, и состояние из-за своей принадлежности к иному не лишаются своего приоритета [первенства] перед отношением, будучи мыслимы сами по себе; в противном случае, при таком способе рассмотрения всё будет отношениями, ибо совершенно всё имеет отношение к чему-либо, как и в случае с душой. Почему же творчество и творческая деятельность не возводятся к отношению? Потому что тогда дело будет обстоять таким же образом с движением и энергией. Если они возведут творческую деятельность к отношению, положив творчество единым родом, почему бы им тогда не отнести и движение к отношению, не положить некое бытие-в-движении единым родом и не разделить потом этот единый род на два вида: творящего [движения] и претерпевающего, вместо того чтобы говорить, как сейчас, что творящее есть один род, а претерпевающее — другой?

18. До́лжно исследовать: полагают ли они, что в творчестве [как категории] присутствуют энергии и движения, говоря, что те [движения], которые осуществляются разом, суть энергии, остальные же — движения, например, [движением будет] разрезание, ибо разрезание — во времени; или они утверждают, что все

[наличные в творчестве содержания суть] движения или то, что возникает после движений; [дóлжно исследовать:] все ли энергии соотнесены с претерпевающим, или некоторые не связаны им, например, прогулка или разговор; [необходимо исследовать также:] все ли энергии, соотносимые с претерпевающим, суть движения, а свободные [от претерпевающего движения все ли] суть энергии, или есть и энергии, и движения — как направленные на претерпевающее, так и свободные от него. Прогулка, во всяком случае, есть что-то не связанное с претерпеванием, и они [перипатетики] могли бы назвать ее движением, но мышление, поскольку оно не имеет ничего претерпевающего, есть сама энергия, я думаю. Возможно, следует сказать, что ни мышление, ни прогулка ни в каком смысле не содержатся в [категории] творчества. Однако, если они не содержатся в творчестве, то дóлжно сказать, где они [содержатся]; но, возможно, действие мысли соотнесено с мыслимым [предметом] так же, как мышление само по себе [как таковое]. Ибо чувственное восприятие [как деятельность] соотнесено, конечно же, с чувственно воспринимаемым; но если чувственное восприятие соотнесено с чувственно воспринимаемым, то почему действие ощущения не относится к ощущаемому? Если чувственное восприятие направлено к иному, если соотнесено с иным, то все же имеет нечто помимо этой своей соотнесенности: [в себе] оно есть или энергия, или претерпевание [опыт]. Тогда, если опыт [претерпевание] есть нечто помимо того, что [в ощущающем] относится к дру-

гому, и есть нечто [в воспринимающем] помимо того, что находится под другим [т. е. помимо того, что причинно определено предметом восприятия], то опыт есть нечто отличное [от только претерпевания], он есть энергия. Прогулка, конечно, сама определяется принадлежностью к чему-то, а именно, она принадлежит ногам и, будучи под чем-то [иным], имеет бытие движения. Значит, и мышление будет чем-то помимо отношения — или движением, или деятельностью.

19. До́лжно исследовать, являются ли какие-либо энергии несовершенными без прибавления времени, не придут ли они в один и тот же [род], как движения: например, живущий и жизнь [как процесс]. Ибо жизнь каждого человека — в завершенном времени, и счастье его — не в безмерном, но, как они считают, таково же и движение. Так что до́лжно и то, и другое назвать движениями; движение есть нечто одно и один род, видимый в сущности помимо количества и окачествованного; он так же [как эти два рода] принадлежит сущности. Есть, если хочешь, движения телесные, и есть движения души; есть движения, имеющие начало в себе, и есть другие движения, возникающие в движущихся вещах в результате действия иных [предметов], есть и такие движения, которые частью от себя, а частью от других; те движения, которые возникают из себя, суть творческие деятельности: они или направлены на иные вещи, или свободны от них; те же движения, что [находятся] в иных, [нежели сами движения предме-

тах,] суть претерпевания. Потому и движение к иным [т. е. движение, направленное на что-то внешнее] то же, что и движение от иных [т. е. обусловленное внешним движение], например резание: резание, которое исходит от режущего, и резание, которое налично в разрезаемом — одно и то же резание. Однако различны резание и бытие разрезанным. Возможно, резание, имеющее свое начало в режущем, не одно и то же, что резание, имеющее начало в разрезанном; но то, что есть резание, есть процесс, в котором из определенной энергии и определенного движения возникает иное, сопутствующее [первичным энергии и движению] движение, наличное в том, чтó разрезается. Возможно, впрочем, различие не лежит в самом резании, но в ином, следующем за ним движении, например в боли, ибо она, конечно же, есть некое претерпевание [вызванное разрезанием]. Хорошо, но что в том случае, когда боли нет? Что же еще будет тогда в ином, если не энергия творящего, наличная в этой вот [претерпевающей] вещи? Таким образом, сказанное [относительно резания] применимо и к творчеству. Творящее — двойственно: одно есть то, что не присутствует в ином, а другое — то, что присутствует; в последнем случае, нет уже творящего и претерпевающего; однако говоря «творящее в ином», мы [уже] предполагаем, что есть действующее и претерпевающее. Например, писание, хотя оно и существует в ином, не требует претерпевания, поскольку не производит иного движения, например, боли в дощечке для письма, оно не содержит в себе ничего, помимо энер-

гии пишущего; если же кто-нибудь скажет, что дощечка исписана, то не скажет тем самым о ее страдании. И в случае прогулки, хотя есть земля, по которой прогуливаются, но ее претерпевание в [понятие] прогулки не входит. Но когда кто-нибудь наступает на тело живого существа, то к [этому действию — прогулке —] примысливается страдание: по причине возникающей боли, а не в силу того, что мыслится прогулка; в противном случае, мысль об этом [страдании] была бы и прежде [т. е. в самом понятии прогулки]. Таким образом дóлжно говорить и во всех тех случаях, когда творчество, будучи единым, есть вместе с тем и претерпевание, противоположное творчеству. То, что называется претерпеванием, есть возникшее позднее, но не есть что-то противоположное [творчеству], как, например, жгущее и то, что жгут; но [претерпевание есть] некое единое сущее, происходящее из жгущего и того, что жгут — или боль, возникающая в том, кого жгут, или еще что-то подобное [например] высыханию. Но если та же самая вещь [которая обычно не производит страдания] случится так, что произведет скорбь, то разве в этом случае один будет творить, а другой претерпевать, разве эти двое не возникнут из одной энергии? В энергии нет воли причинить скорбь, но [собственно] творящий делает нечто иное, благодаря чему и приходит скорбь, одно и то же возникает и в том, кто намеревается причинить скорбь, и производит иное, возникая в страдающем. Почему же не возникает это одно, прежде чем не произведет скорбь, или дело обстоит так, что

если оно вообще не произведет скорби, то не будет и претерпевания в сущем, подобного слышанию? Возможно, слышание есть не претерпевание [, но деятельность], и вообще — не чувственное восприятие [, но вид мышления], а скорбь возникает в претерпевающем [состоянии], которое не противоположно творческому.

20. Хорошо, пусть оно не будет противостоящим; все равно [это сопутствующее движение, например, скорбь] будет иным, нежели творчество [=творящее], и не будет в том же роде, что и творческая деятельность. Теперь, если они оба — движения, то они в одном и том же [роде], например, «качественное изменение есть движение [, если его рассмотреть] в отношении качества».[21] Следовательно, спрашивается: когда случается движение относительно качества, т. е. имеет место качественное изменение, исходящее от творящего, есть ли оно творчество, в случае если сам творящий бесстрастен? Если творящий бесстрастен, он будет в [категории] творчества, но если он действует на иное, например, ударяет его, претерпевая сам, то сам он уже не есть [в собственном смысле] творящий. Или, может быть, ничто не мешает творящему и претерпевать? Но тогда претерпевание относится к тому же [, что и действие], например трение: почему оно в большей степени относится к деланию, чем к претерпеванию? Ведь трущееся само истирается и, тем самым, претерпевает. Нельзя ли сказать, что в трении есть два движения, поскольку оно взаимоподвижно [т. е. наличны два тру-

щихся предмета]? Но почему два [движения], если есть одно? Однако, как может быть одно и то же движение и творческой деятельностью, и претерпеванием? А так, что оно есть творческая деятельность, поскольку исходит от одной вещи, и есть претерпевание, поскольку действует на другую, оставаясь при этом одним и тем же движением. Спросим ли мы, что́ это за иное [, на что оно действует]? И как может движение, производя качественную перемену, расположить тех, что претерпевают различными способами; как действующий может остаться бесстрастным, изменяя расположение [претерпевающего]? [С другой стороны,] как мог бы он пострадать от того, что он действует в ином? Так ли обстоит дело, что движение производит страдание [только] в ином, но не производит претерпевания в действующем? Но если, с одной стороны, логос лебедя производит белизну, с другой же — лебедь возникает уже убеленным, до́лжно ли нам сказать, что лебедь претерпевает, восходя в [свою] сущность? А если он становится белым позднее, когда он уже возник? Если кто-то собирается увеличивать, и есть то, что имеет быть увеличенным, то будет ли претерпевать это последнее? Или же претерпевание связано только с качеством [т. е. с качественным изменением]? Но если что-то делает другое красивым, а другое становится красивым, претерпевает ли становящееся красивым? Потом, если делающее красивым становится хуже или исчезает, как олово и другие [подобные ему добавки], а медь становится лучше, скажем ли мы, что медь претерпевает,

а олово действует? И как претерпевает ученик, если деятельность творящего [т. е. учителя] приходит в него? Как, если есть [только что-то] одно [т. е. если не разделять здесь деятельность и претерпевание], активность [учителя] могла бы оказаться пассивностью? Если же активность [учителя] не пассивна, но будет претерпевающий [т. е. ученик], то разве можно взять его [т. е. ученика] только как претерпевающего? Конечно, нет: ученик не лишен активности, ибо обучение не подобно ни битью, ни зрению [как его понимают стоики], но оно осуществляется в постигающих схватываниях и узнаваниях.

21. Что же узнаем мы, вводя претерпевание [претерпевающего]? Конечно, не то, что налична деятельность, приходящая от иного, и не то, что принявший эту деятельность сделал ее своей [ибо в этом случае претерпеванием называлась бы усвояющая деятельность]. Существует ли чистое претерпевание, т. е. претерпевание, не связанное ни с какой деятельностью? И если что-то становится красивее, будет ли оно иметь худшую деятельность? Что, если есть злая деятельность, начинающая своевольничать в ином? Ничто не мешает деятельности исходить от злого, а претерпеванию быть прекрасным. Чем же собираемся мы различить их [если не удается сказать, что всякая деятельность блага, а претерпевание дурно]? Не тем ли, что одно [т. е. деятельность] исходит от [творящего], а другое, претерпевание, есть в ином и приходит от другого

источника? Что же происходит в том случае, когда нечто приходит из себя, но не в иное [, а в себя же], например, мышление или мнение [как процесс]? А если кто-либо разгорячился от своих мыслей или впал в гнев благодаря мнению, когда извне к нему ничего не приходило? Не есть ли творческая деятельность [так же и] в себе, или же она [обязательно] есть идущее в иное, из себя исходящее движение? Чтó есть страсть и все влечения, если влечение движимо предметом влечения, если только кто-нибудь не предположит, что влечение получает движение [от предмета влечения] в том смысле, что оно пробуждается после [его появления]? Чем же отличается влечение от результата удара или опрокидывающего толчка? Возможно, мы должны будем разделить влечения, говоря о влечениях как о творческих деятельностях — это те, которые следуют уму, — и влечениях как притяжениях, которые суть претерпевания; эти претерпевающие влечения не есть то, что происходит от другого или от себя (поскольку вещь может в себе и гнить), но то [движение], в котором без всякого содействия из себя вещь принимает изменение, не ведущее ее в сущность, но [в процессе которого] она выступает из себя в худшее или в не-лучшее; есть ли такое изменение [сама сущность] претерпевания и пассивного состояния? Однако, если разгоряченное содержит теплоту, и это содействует сущностному бытию вещи, но не сущностному бытию иного, то страдательное и не-страдательное состояния будут в этом случае тождественными: разве не будет разгоряченное двой-

ственным? Теперь, если разгорячение содействует существенному бытию вещи, то оно будет содействовать посредством иного — того, что претерпевает: например, когда медь статуи нагрета и претерпевает, но сущность — статуя, которая или вообще не нагревается, или это для нее случайно. Если же медь становится красивей от нагревания или соответственно степени нагревания, то ничто не мешает сказать, что в данном случае она страдает: поскольку сама страдательность двойственна: одна [ее сторона] ведет к возникновению в худшем, другая — к возникновению в лучшем, либо — ни в том, ни в другом.

22. Далее, претерпевание происходит в чем-либо благодаря наличию в нем какого-либо движения [=изменения], согласного какому-либо способу качественного изменения; творчество [как процесс] есть или наличие в себе свободного движения, исходящего из себя, или наличие устремленности от себя в иное, исходящей от творчества в первом смысле. Творчество есть движение в том и другом случае, однако и различие между творчеством и претерпеванием содержится в творчестве же: насколько нечто есть творчество [творящее], оно остается бесстрастным, но создает претерпевания [в иных вещах], располагая их иначе, нежели они были расположены прежде; при этом к сущности претерпевающего не присоединяется ничего ей содействующего, но отличны претерпевания [от сущности], когда возникает сущность. Потому одно и то же есть

творчество в одном отношении и претерпевание — в другом. Одно и то же движение, рассмотренное с одной стороны, будет творчеством, а с другой — претерпеванием, поскольку так это движение расположено. Так что кажется, будто оба [и творящее, и претерпевающее] суть отношения во всех тех случаях, когда творчество соотнесено с претерпеванием; поэтому взглянув на одно и то же с одной стороны, [видишь] творчество, с другой — претерпевание. Каждое из них выглядит несуществующим благодаря себе, но одно [видимо] только вместе с действующим, другое — с претерпевающим; это — двигает, то — движимо, и каждое из них — две категории; это дает движение тому, а это принимает его, так что они суть приятие и давание, и отношение их. Но если есть некий получающий, почему он не имеет движения в том же смысле, в каком говорят, что он имеет цвет? Свободное движение, например прогулка, есть не только прогуливание, но и мышление. Дóлжно рассмотреть: будет ли Промысл творческим [движением], а то, о чем промышляют, — претерпевающим, поскольку Промысл направлен в иное и [мыслит] об ином. Промысл не есть творчество, хотя он и есть мышление об ином, и предметы Промысла [также] не претерпевают. Мышление не есть ни творчество, — ибо само не находится в мыслимом, но вокруг него, — ни творческая деятельность вообще. Не нужно называть все энергии творческими или говорить, что все они что-то производят; творчество [для энергий] акцидентально. Если кто-то, прогуливаясь, оставляет

[букв.: «делает»] следы, мы ведь не скажем, что он творит их? Однако, от него произошло нечто иное. Возможно, в этом случае [мы должны сказать], что и [подобного рода] творчество, и энергия [производящая следы] случайны, поскольку они не были в центре внимания [прогуливающегося человека]: поэтому мы говорим о творчестве [по преимуществу] в связи с неодушевленными вещами, например, [говоря:] «огонь греет» и «лекарство подействовало». Но достаточно об этом.

23. Об обладании: если термин «обладание» употребляется во многих смыслах, то почему они[22] не сводят все способы обладания в одну категорию? [В этой категории тогда оказались бы и] количество, поскольку нечто имеет величину, и качество, поскольку нечто имеет цвет, и отец, и другие такие же понятия: отец, потому что имеет сына, сын — потому что имеет отца, и вообще все обладатели чего бы то ни было. Почему эти [вышеупомянутые] вещи суть в тех [т. е. в категориях количества, качества, отношения], а оружие, обувь и те вещи, что вокруг тела [, находятся именно в категории обладания]? Прежде всего, до́лжно исследовать: почему тот, кто обладает, создает иную категорию, ведь если он жжет, режет, закапывает, отбрасывает, он не создает иной категории или же иных категорий? Но если это потому, что они [т. е. вещи, которыми он обладает] лежат вокруг тела, то тогда: если плащ лежит на ложе, — это одна категория, а если кто-то завернулся в него, — еще одна. Однако, если [кате-

гория обладания вводится] благодаря обладанию и состоянию обладания, то ясно, что и все иные вышеназванные в связи с обладанием вещи [будут входить в категорию] обладания, где бы они [в действительности] не полагались, ибо здесь не определено, чем именно можно обладать. Тогда, если не дóлжно говорить, что что-либо имеет качество или количество (поскольку качество и количество уже упоминались), или части (поскольку упоминалась и сущность), тогда как же можно сказать, что некто обладает оружием, если сущность упоминалась, а оружие принадлежит к этой категории? Обувь и оружие суть сущности. Как вообще может быть простым и относящимся к одной категории [положение] «этот человек имеет оружие»? — Это возможно, поскольку обозначает чью-то вооруженность. — Но так можно сказать только о живом человеке или также и о [вооруженной] статуе? В каждом из этих случаев «иметь» будет употреблено в разном смысле, так что, возможно, что само слово «иметь» омонимично, поскольку и «стоять» не обозначает одного и того же в обоих случаях. Кроме того, разве благоразумно утверждать, что то, что возникает в немногих случаях, должно иметь другую родовую [т. е. всеобщую] категорию?

24. О положении: оно также присутствует в немногих случаях — лежание, сидение — этими словами вводится понятие не просто о положении, но об определенном положении, или о том, что нечто, будучи по-

ложено, имеет определенную фигуру [например, «сгорбиться» или «свернуться клубком»]. Фигура есть нечто иное [нежели положенное]; что́ иное может обозначать положенность, кроме того, что нечто есть в месте? Поскольку же место и форма уже упоминались, то что заставляет сводить эти две категории в одну? Далее, если «сидеть» обозначает некую деятельность, то это «сидеть» должно быть среди деятельностей, если же оно обозначает претерпевание, то либо среди претерпеваний, либо среди претерпевающих. Что же касается «лежания на...», то что оно значит, если не «лежание сверху», подобно «лежанию снизу» или «лежанию между...»? И почему, если «наклонение» принадлежит категории отношения, то «наклоненный» не относится к ней же? Ведь [в категории отношения] присутствуют и правое–левое, и правый–левый. Достаточно об этом.

25. Обратимся к тем, кто полагает четыре рода и придерживается четверичного разделения на подлежащих и окачествованных, находящихся в определенном состоянии и, кроме того, находящихся в определенном состоянии относительно другого; обратимся к тем, кто полагает сверх этих [четырех родов] общее «нечто»[23] и заключает [тем самым] их в один род. Многое кто-нибудь мог бы сказать им насчет этого их полагания общего для всех вещей «нечто» и единого рода над всеми вещами. Как же глупо и неразумно это их «нечто», сколь несогласно оно ни с телесными вещами, ни с бестелесными![24] Они [стоики] не оставляют в нем никаких раз-

личий, чтобы определить это «нечто». «Нечто» есть либо существующее, либо несуществующее; если оно существует, оно есть один из эйдосов сущего, если же оно не существует, то существующее есть несуществующее. Тогда суть бесчисленные иные. Однако, оставим это пока; сейчас дóлжно рассмотреть само разделение [на четыре рода]. Первыми они полагают подлежащих, и здесь [т. е. в сфере подлежащих] прежде других — материю. Им кажется, что первое начало существует вместе с вещами, приходящими после первого начала. [Возражая им, следует сказать] в первую очередь, что они полагают первые вещи в едином роде с позднейшими, хотя и невозможно первым и позднейшим быть в едином роде. Ибо среди вещей, которые существуют как первые и позднейшие, позднейшие берут свое бытие от первых, но в вещах, возникающих в одном и том же роде, каждая принимает равное содействие от рода, если род должен быть тем, «чтó есть» [т. е. сущностью, «чтойностью»], высказываемым об эйдосах, поскольку, я думаю, они будут утверждать, что бытие других вещей — от материи [как рода]. Потом, когда они счисляют подлежащее одним, они не исчисляют сущие вещи, но ищут их начала. Но тем самым различие сказывается либо о началах, либо о самих вещах. Но если они собираются сказать, что только материя существует, а другие вещи есть лишь свойства материи, тогда они не должны устанавливать некий единый род прежде сущего и других вещей: точнее и лучше было бы им определить одно как сущность, а остальное — как ее свой-

ства, и затем уже разделить их. [Но неразумно] называть [некоторые вещи] подлежащими и [полагать] иные [в качестве категорий], если есть [только] одно сущее подлежащее, не имеющее никаких различий, кроме разделенности на части, подобной разделенности массы [=объема] в [своих] частях, но она [материя] не может быть даже разделена на части, ибо они говорят, что ее сущность непрерывна, так что лучше говорить о ней — «подлежащее» [в единственном числе].

26. Вообще говоря, это совершеннейший абсурд — полагать материю прежде всех вещей, материю, которая есть нечто существующее в возможности; это полный абсурд — не полагать бытия-в-действительности прежде бытия-в-возможности, ибо сущее-в-возможности не придет никогда в действительность, если бытие-в-возможности содержит в себе [сферу] начал [сущего], ибо, конечно, не даст само себе действительности [то, что лишено ее], но прежде [бытия-в-возможности] должно быть бытие-в-действительности, и тогда бытие-в-возможности уже не может быть началом, или, если они скажут, что энергия и возможность существуют разом, то положат начала в случающемся [т. е. становящемся]. И потом, даже если они вместе, почему деятельность не главенствует? Почему это она [материя, возможность] существует в большей степени, чем энергия? Если же она [энергия] позднее, то как могла бы прийти в бытие? Ибо не рождает, конечно же, материя эйдоса, который без качеств есть нечто окачествован-

ное, и не возникает из возможности действительность, поскольку если бы действительность содержалась в возможности, то уже не была бы проста. Бог для них [стоиков] приходит после материи, он есть тело и составлен из материи и эйдоса. Но откуда пришел к нему эйдос? Если он обладал им без материи, сам имея бытие изначального эйдоса и логоса, тогда он будет бестелесным, и творящим бестелесным. Если же без материи Бог есть составленное по своей сущности, поскольку он есть [для них существенно] тело, то они введут иную материю, материю Бога. Потом, как будет материя началом, если она есть тело? Ведь нет такого тела, которое не было бы многим; кроме того, все тела составлены из материи и качества. Однако, если материя есть тело иным способом, то они называют материю телом по омонимии.[25] Если же общим определением тела является присутствие в трех измерениях, то они говорят [всего лишь] о математических телах; но если еще и сопротивление сопутствует трем измерениям, тогда они говорят о том, что не-едино. И откуда берется это сопротивление? И откуда — три измерения, и кто их измеряет [букв.: «растягивает»]? В логосе трех измерений материи нет, и в логосе материи нет трех измерений. Потом, если бы материя участвовала в величинах, она не могла бы уже быть простой. Но тогда откуда приходит к ней единство? Ибо это [ее единство], конечно же, не само единство, но единение по участию. Они, конечно, должны были понимать, что невозможно положить массу [объем] первее всех сущих вещей,

но [первым должно быть положено] не имеющее массы единое, из единого — устремленное ко многим, из лишенного величины — устремленное к величинам; если же невозможно быть многому без того чтобы было единое, если невозможно быть величине без того чтобы было не-величинное (а это так, если величина есть нечто единое не благодаря себе, но благодаря участию в едином и их [т. е. единого и чистой протяженности] схождению), тогда должно быть нечто, что существует первично и по преимуществу, то, что существует прежде существующего благодаря соединению с ним, иначе к чему бы это последнее могло присоединяться? Дóлжно исследовать, каков способ этого соединения; если бы [стоики продвигались такими образом,] они могли бы найти единое, которое едино не по случайности. Говоря «по случайности», я имею в виду не то единое, которое само по себе есть единое, но то, которое едино благодаря иному.

27. Другими словами, они должны сохранить начала всех вещей в достойном месте и не полагать началами ни бесформенного, ни претерпевающего, ни лишенного участия в жизни, ни безумного, ни темного, ни неопределенного, и затем отнести к этому [началу] сущность. Они же вводят в Бога, как нечто ему приличное, происходящее от материи бытие, составленное и позднейшее; правильнее сказать, они считают Богом саму материю в определенном состоянии. Если материя есть подлежащее, то необходимо есть и иное — то, что дей-

ствует в ней, будучи вне ее, и необходимо должен быть тот, кто делает так, что она подлежит тем [деятельностям], что посланы им в материю. Но если бы Бог был сам в материи, и был бы подлежащим, и сам возник бы вместе с ней, он не был бы уже ни тем, кто делает материю подлежащим, ни тем, кто сам есть подлежащее вместе с материей: действительно, что́ у них будет подлежащим, если не будет того, кто делает подлежащее подлежащим, если у них всё уже истрачено на так называемое подлежащее? Ибо подлежащее есть подлежащее относительно чего-то, подлежащее не подлежит себе, но тому, кто действует в нем. Подлежащее подлежит тому, что не есть подлежащее; если это так, оно — подлежащее внешнему, так что уже поэтому не может быть забыт Бог. Если же они [т. е. стоики] не нуждаются [для построения своего начала] ни в чем извне, то само подлежащее [у них] имеет возможность становиться всем, становясь оформленным, — как танцор, делая себя в танце всем;[26] тогда это [их начало] более уже не будет подлежащим, но само будет всем. Ибо как танцор не есть подлежащее для танцевальных фигур, ибо всё иное есть его энергии [, а не свойства], так и то, что они называют материей, не будет подлежащим всех вещей в том именно случае, если все они происходят от него; точнее будет сказать, что иные вещи не будут даже существовать, если материя в определенном состоянии есть все остальные вещи, как танцор в определенных позах есть фигуры танца. Но если иных не будет, то материя никоим образом не будет ни подлежащим, ни

материей существующих, но только материей, однако, тем самым, само это существующее не будет материей, ибо материя есть отношение; и это отношение есть отношение к иному, и к иному того же рода, например, двойное и половинное, сущность же не есть двойное; но как относится сущее к не-сущему, если не по случайности? Однако отношение сущего самого по себе и материи есть что-то существующее. Ибо, если материя есть сила [возможность], которая еще только намеревается быть и которая не есть уже сущность, то она и не будет сущностью; таким образом, со стоиками случается вот что: порицая тех, кто создает сущность из не-сущностей, они сами делают не-сущность из сущности; ибо [их] космос, насколько он есть космос, не есть сущность. Но нелепо, что материя, подлежащее, есть [у них] сущность, что тела [у них] не более сущностны [, чем материя], а космос — не более сущностен, чем тела; [согласно их учению,] космос есть сущность, насколько он есть часть подлежащего; так что это Живое Существо [т. е. космос] не от Души имеет сущность, но только от материи, так что Душа оказывается лишь свойством материи и чем-то позднейшим. Но от чего одушевится материя, и вообще — от чего произойдет ипостась Души? Почему, в то время как материя становится телами, что-то в ней становится Душой? Ибо если даже допустить, что эйдос приходит [к душе] отъинуду, то душа никоим образом не возникает, когда к материи прибавляется качество: таким образом возникнут лишь неодушевленные тела. Но если есть кто-то,

кто ваяет материю и творит душу, то это будет та творящая Душа, которая прежде души возникшей.

28. Хотя уже многое высказано против этой гипотезы, однако мы все-таки должны остановиться здесь, ибо боимся обременить любовью к спорам обличение очевидной нелепости; [итак,] мы указываем на то, что в этом учении не-сущее ставится на первое место как сущее по-преимуществу, и худшее [т. е. позднейшее] делается изначальным. Причина же этого в том, что их [стоиков] водителем стало чувственное восприятие и вера [в него], чем и положены их начала и всё остальное. Ибо они полагают тела истинно сущими, однако, поскольку они боятся их превращений друг в друга, они мыслят то, что пребывает под ними, как [собственно] сущее; [в их учении] дело обстоит так, как если бы кто-нибудь счел, что место есть [истинно] сущее в большей мере, чем тело, поскольку место не гибнет. Так что и место у них пребывает, но дóлжно не полагать пребывающим какой-то вид сущего, а видеть то первое, чья определенность должна принадлежать уже истинно сущему, чья сущность изначальна и пребывает всегда. Ибо если тень пребывает всегда как сопутствующее [чувственно сущему] в процессе его становления, то она все равно не есть существующее в большей степени, нежели сущее. Чувственно воспринимаемое [т. е. этот космос] вместе с подлежащим и многие иные вещи, благодаря самой своей множественности, могли бы быть как целое более существенными, нежели что-то

одно из них; но если целое не есть сущее, то как может быть сущим его подлежащее? Всего же удивительнее то, что хотя существование каждой из чувственных вещей есть предмет их веры, они полагают собственно существующим невоспринимаемое чувствами [т. е. материю]. Так и происходит, хотя они усваивают ей сопротивляемость, что неверно, так как сопротивляемость — качество. Но если они говорят, что схватывают ее [материю] умом, то лишь какой-то нелепый ум будет полагать материю прежде себя, придавая тем самым [первичное] существование ей, но не себе. Их ум вообще не существует для них, ибо как они могли бы верить в него, если он у них говорит о каких-то более властных [природах], нежели он сам, которым он [к тому же] никоим образом несродствен? Но об этих природах и о подлежащих мы уже достаточно сказали в других местах.

29. Окачествованное должно быть иным, нежели подлежащее, — так они [только] говорят, — [в действительности же] считают их двумя. Если они различны, то должны быть просты; а если так, то и не составлены; а если так, должны не иметь материи, насколько они суть окачествованные; а если это так, то они должны быть бестелесны и деятельны, поскольку материя подлежит им как претерпевающее. Однако, если они составлены, тогда, прежде всего, неуместно разделение, взаимопротивопоставляющее простое и составленное; тогда простое и составленное оказываются под одним

родом, и затем что-то иное полагается в каждом из видов, как если бы кто-нибудь, разделяющий знание, сказал, что один вид есть знание грамматики, а другой — знание грамматики плюс еще что-то. Если же ими говорится, что окачествованное есть окачествованная материя, то прежде всего их логосы будут материальны, так что возникнув в материи, они не сотворят ничего составленного: прежде составленного, которое они сотворят, они сами будут составлены из материи и эйдоса; тем самым, они не будут ни эйдосами, ни логосами. Если же они скажут, что логосы [сами по себе] ничто, но суть определенные состояния материи, тогда, очевидно, они скажут и то, что окачествованное есть вещь в определенном состоянии; тем самым, все эти три [т. е. материя, логос и окачествованное] должны быть помещены ими в трех [разных] родах. Если же соотносительное состояние — это уже иное, то в чём отличие [ее от окачествованного]? Возможно, [кому-то] ясно, что определенное состояние есть, в данном случае, ипостась по преимуществу. Однако, если даже не ипостась, почему они считают бытие в определенном состоянии одним родом или видом? Но то, чтó есть, и то, чтó не есть, не могут быть под одним родом. Чтó есть это бытие в определенном состоянии, — разве не нечто наложенное на материю? Оно есть или нечто существующее, или нечто несуществующее; если существующее, то совершенно бестелесное, если же несуществующее, то о нем попусту и говорится, ибо тогда есть только чистая материя, окачествованное же есть ничто. Но

тогда нет и вещи в определенном состоянии, ибо вещь будет существовать еще в меньшей степени [, чем окачествованное]. А те четыре рода, о которых они говорят, будут не существовать в еще большей степени. Так что только материя выйдет существующей. Кто, однако, утверждает это? Не сама же материя? А если и она, то поскольку, находясь в определенном состоянии, она есть ум, [тогда] (хотя «определенное состояние» есть пустое прибавление) материя [именно благодаря нему] говорит и понимает. Если они утверждают именно это, то удивительно, как материя мыслит и осуществляет дела души, не имея ни ума, ни души. Если же неразумно говорить, что то, что не есть и не может быть, само утверждает себя в бытии, то опять же: кому должна быть приписана эта неразумность [говорящего]? Если говорила сама материя, то именно ей; но материя не говорит, а говорящий говорит под сильным влиянием материи, которой [утверждая ее главенство] вполне принадлежит; даже если бы он имел часть Души, то говорил бы в незнании себя и силы, которая позволяет говорить истину о таких вещах.

30. Что же касается вещей, имеющих определенное состояние, то, возможно, неуместно полагать вещи лишь в трех определенных состояниях, так как все вещи, имеющие определенное состояние, находятся в отношении [только] к материи. Но они [стоики] скажут, что различны вещи в определенном состоянии, что одно дело — быть материи то таким, то иным способом, дру-

гое дело — вещи быть в определенном состоянии, и кроме того, есть окачествованные [вещи] — те, что имеют особое определенное состояние, и которые таковы как окачествованные. Однако, если окачествованные суть ничто, но материя в определенном состоянии, то сущие в определенном состоянии опять отступят у них к материи и будут существовать [лишь] относительно материи. И как могут быть одним [родом] вещи, находящиеся в определенном состоянии, если налична огромная разница между самими вещами? Как можно поместить «обладающее длиной в три локтя» и «белое» в один [род], если одно из них качественно, а другое количественно? И как обстоит дело с «когда» и «где»? Как вообще в [категории] определенного состояния содержатся «вчера» и «в прошлом году», «в Ликее» и «в Академии»? Вообще, как время присутствует в [категории] определенного состояния? [Трудность состоит в том, что] само время не пребывает в определенном состоянии, оно не есть ни вещь во времени, ни вещь в месте, ни само место. Как в категории определенного состояния присутствует творящее? Что же, творящий не находится в определенном состоянии, но только в определенном творчестве, или даже его творчество не осуществляется определенным образом, но есть только творчество как таковое? И претерпевающий не находится в определенном состоянии, он, скорее, определенным образом претерпевает или просто претерпевает [как и творящий]. Возможно, это бытие в определенном состоянии будет всего лишь соответствовать поло-

женности [т. е. расположению] и обладанию, но в случае обладания нет обладающего в определенном состоянии, но есть просто обладающий. И как быть с отношением, если только они его не поставят вместе с другими под единым родом [определенного состояния]; здесь потребовалось бы другое рассуждение, чтобы исследовать: дают ли они этому соотносительному состоянию какую-либо ипостась, — часто ведь не дают. Опять же, нелепо полагать вещи, возникающие позднее, вместе с вещами уже существующими, ибо должны быть сначала «один» и «два», чтобы потом были «половинное» и «двойное».

Что же касается других [философов], тех, что выдвигали другие положения о сущих вещах и их началах, тех, что устанавливали определенное их число или беспредельное, [считали их] или телесными, или бестелесными, или и теми, и другими, то всякий [желающий] может исследовать и все их положения вместе и каждое из них в отдельности, руководствуясь тем, что было сказано древними [философами] относительно их воззрений.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Под «самыми древними философами» Плотин подразумевает досократиков, черпая информацию о них, как обычно, у Аристотеля и упоминая о них очень кратко, не называя имён. «Одно сущее» полагали Фалес, Анаксимен

и Гераклит, «определенное число» — Эмпедокл, «беспредельное» — Анаксагор и Демокрит.

2. Имеются в виду Аристотель и стоики.

3. Возможно, это ссылка на споры о *Категориях* Аристотеля между перипатетиками Андроником, Боэцием и их последователями (I в. до н. э.). См.: Dexippus. *In Categ*., I. 37, p. 32, 10–34. 2. Но выражение неопределенно; очевидно, Плотин знал об этих людях немного и не очень ими интересовался.

4. Это, по-видимому, полемическая ссылка на широчайшую по своему применению стоическую категорию τι (разновидность «нечто»), включающую в себя сразу же и телесное (чувственную сущность), и бестелесное (существующее только в умопостигаемом). См: *Фрагменты ранних стоиков*, II. 117, 329, 331–333 Arnim; см. также гл. 25, 1–10.

5. Критическая ссылка на Аристотеля. См.: *Категории*, 5. 4a10–11: «Главная особенность сущности — это, надо полагать, то, что, будучи тождественной и одной по числу, она способна принимать противоположности, между тем об остальном, что не есть сущность, сказать такое нельзя, [т. е.] что, будучи одним по числу, оно способно принимать противоположности». (Здесь и далее *Категории* Аристотеля даются в переводе А. В. Кубицкого.)

6. К обсуждению чувственной «сущности» Плотин возвращается в трактате *Enn*. VI. 3.

7. Это платонические идеальные числа, которые Плотин обсуждает в трактате *Enn*. VI. 6 (*О числах*).

8. См.: Аристотель. *Категории*, 6. 6a26–31: «Главная особенность количества — это то, что о нем говорят как о равном и неравном; в самом деле, о каждом из указанных количеств говорится как о равном и неравном; так, говорят, что одно тело равно или неравно [другому] и что один промежуток времени равен или неравен [другому]. Точно так же и о каждом из остальных указанных количеств можно говорить как о равном и неравном».

9. См.: Аристотель. *Категории*, 1. 1a7–12: «Соименными называются те предметы, у которых и имя общее, и соответствующая этому имени речь о сущности одна и та же, как, например, "живое существо" (ζῷον) — это и человек, и бык. В самом деле, и человек, и бык называются общим именем "живое существо" и речь о сущности [их] одна и та же. Ведь если указывать понятие того и другого, что́ значит для каждого из них быть ζῷον, то будет указано одно и то же понятие».

10. Отрывок, обсуждаемый в этой главе, взят у Аристотеля. См.: Аристотель. *Категории*, 8. 8b25 и сл.

11. Похоже, что Плотин здесь старается исключить всякую возможность обращения к «отрицательным эйдосам», бесспорно, появляющимся у Платона, которые, как правило, порождали разногласия среди платоников: он совершенно определенно отвергает существование таких эйдосов в *Enn*. V. 9. 10. Об отрицательных эйдосах у Платона см.: Ross W. D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1951. P. 167–169. Плотинова «теория идей» как раз такого рода, как описывает Росс на с. 169, говоря, что теория идей может обойтись без идеи зла и идей его разновидностей,

объясняя все зло в чувственном мире как следствие отношения феноменального к идеальному, где феноменальное всегда подражает, никогда не достигая своего образца. Тем не менее, Амелий — близкий друг и соратник Плотина — придерживался в этом вопросе иной точки зрения, которая, возможно, более близка самому Платону. Он признавал эйдосы злого (см.: Asclepius. *In Nic. Arithm.*, 44. 3–5, p. 32 Tarán; ср.: Прокл. *Платоновская теология*, I. 21).

12. Критическое замечание к обсуждению «претерпеваемых» качеств у Аристотеля. См.: *Категории*, 8. 9a 35–b11: «А претерпеваемыми свойствами они называются не потому, что то, что наделено ими, само что-то претерпевает или испытывает: мёд называется сладким не потому, что он что-то испытал, и все тому подобное точно так же. Равным образом и тепло, и холод называются претерпеваемыми свойствами не потому, что наделенное ими что-то испытало; называются они так потому, что каждое из упомянутых качеств оказывает некоторое воздействие на [внешние] чувства. Действительно, от сладости воздействие испытывает вкус, а от тепла — осязание, и сходным образом остальные [такого рода] качества... Что же касается белизны, черноты и других цветов, то они называются претерпеваемыми свойствами не по той же причине, что упомянутые качества, а потому, что они сами порождены испытываемыми воздействиями».

13. Это, предположительно, ссылка на Андроника, который, согласно Симплицию (Simplicius. *In Categ.*, 8, 263. 19–22), выделял в особый род λέπτον, παχύ (тонкое и толстое) и т. д.

14. Это «общее место» платонической доктрины. См.: Платон. *Федон*, 100e5–6. Однако Плотин, как станет ясно из дальнейшего, озабочен тем, что оно не должно пониматься в том смысле, в котором говорится, что существуют идеи качеств; он противопоставляет этому собственную доктрину о том, что в умопостигаемом мире нет качеств, но то, что мы здесь, в дольнем, называем качествами, Там суть энергии сущностей. См.: *Enn.* II. 6 и *Enn.* VI. 2. 14.

15. Отрицать эйдосы мог бы перипатетик, принимая трансцендентные и нематериальные Νοῦς и σοφία (которые, как обычно, трактуются Плотином по-своему).

16. В гл. 5 Плотин ясно показал, что время не есть количество, хотя определенные отрезки времени и суть количества; см. также *Enn.* VI. 3. 11. Его доктрина о времени в этом трактате еще далеко не так развита и не продумана полностью, как в трактате *О времени и вечности* (*Enn.* III. 7 [45]), который в Порфириевой хронологии как раз и следует за трактатом *О родах сущего* и, возможно, был написан Плотином именно из-за того, что он не был удовлетворен сказанным о времени здесь и считал это недостаточным.

17. Ὀμφαλός, «пуп земли» в Дельфах; в греческой традиции считался центром Земли.

18. Эта фраза отсылает нас к такой «платоновской категории» умопостигаемого мира, как κίνησις (движение) (Платон. *Софист*, 254d); см. также: *Enn.* VI. 2. 7–8.

19. «И все же движение кажется некоторой деятельностью, хотя и незавершённой» (Аристотель. *Физика*,

Г. 2. 201b31–32, пер. В. П. Карпова). «...И движение, правда, кажется некоторым осуществлением, но незаконченным» (Аристотель. *Метафизика*, К. 9. 1066a20–21, пер. А. В. Кубицкого).

20. См.: Аристотель. *Физика*, А. 3. 186a15–16.

21. Там же, Е. 3. 226a26.

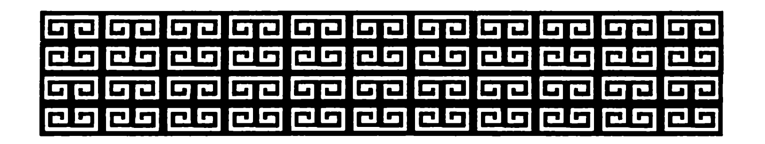
22. Имеются в виду перипатетики.

23. Снова речь идет о стоическом τι; см. гл. 2, прим. 4.

24. О стоических категориях и о том превратном представлении о них, которое может сложиться из-за враждебного характера большинства известных нам источников (к которым принадлежит и данный трактат), см.: Rist J. M. *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969. Ch. 9 «Categories and their Uses». P. 152–172.

25. Здесь ближе, чем когда-либо, Плотин подходит к осознанию того, что стоический материализм не настолько вульгарен и абсурден, как полагали оппоненты стоиков — платоники и перипатетики. Стоическая концепция «тела» значительно тоньше и интереснее, чем она представлена Плотином здесь и в других местах; см.: Sambursky S. *The Phisics of the Stoics*. London, 1959. P. 29–44 (где проводятся интересные параллели с современной физикой); Long A. A. *Hellenistic Philosophy*. London, 1974. P. 152–158.

26. Краткая аллюзия к одному из любимейших Плотином образов о космическом танцоре. См.: *Enn*. III. 2. 16. 24–27 и 17. 8–11; *Enn*. IV. 4. 33. 6–25.



ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΓΕΝΩΝ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ ΠΡΩΤΟΝ

1. Περὶ τῶν ὄντων πόσα καὶ τίνα ἐζήτησαν μὲν καὶ οἱ πάνυ παλαιοί, ἕν, οἱ δὲ ὡρισμένα, οἱ δὲ ἄπειρα εἰπόντες, καὶ τούτων ἕκαστοι οἱ μὲν ἄλλο οἱ δὲ ἄλλο τὸ ἕν, οἱ δὲ τὰ πεπερασμένα καὶ αὖ τὰ ἄπειρα εἰπόντες· καὶ τοῖς μετ᾽ αὐτοὺς ἐξετασθεῖσαι αὗται αἱ δόξαι ἱκανῶς ἀφετέαι ἡμῖν. Ὅσα δ᾽ ἐξετάσαντες τὰ ἐκείνων ἔθεντο ἐν γένεσιν ὡρισμένοις αὐτοί, περὶ τούτων ἐπισκεπτέον, οἳ οὔτε ἓν θέμενοι, ὅτι πολλὰ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἑώρων, οὔτε ἄπειρα, ὅτι μήτε οἷόν τε μήτ᾽ ἐπιστήμη ἂν γένοιτο, τά τε πεπερασμένα εἰς ἀριθμὸν αὐτῶν. Ὅτι ⟨δὲ⟩ τὰ ὑποκείμενα οὐκ ὀρθῶς οἷον στοιχεῖα, γένη [δὲ] τινὰ οὗτοι εἰρήκασιν, οἱ μὲν δέκα, οἱ δὲ ἐλάττω· εἶεν δ᾽ ἄν τινες οἱ πλείω τούτων. Ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς γένεσι διαφορά· οἱ μὲν γὰρ τὰ γένη ἀρχάς, οἱ δὲ αὐτὰ τὰ ὄντα τῷ γένει τοσαῦτα.

Πρῶτον τοίνυν τὴν διαιρουμένην εἰς δέκα τὰ ὄντα ληπτέον ἀνασκοποῦντας, πότερα δέκα γένη δεῖ νομίζειν αὐτοὺς λέγειν κοινοῦ ὀνόματος τυχόντα τοῦ ὄντος ἢ κατηγορίας δέκα. Ὅτι γὰρ οὐ συνώνυμον τὸ ὂν ἐν ἅπασι, λέγουσι καὶ ὀρθῶς λέγουσι· μᾶλλον δὲ ἐκεῖνο πρῶτον ἐρωτητέον, πότερα ὁμοίως ἔν τε τοῖς νοητοῖς ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς τὰ δέκα, ἢ ἐν μὲν τοῖς αἰσθητοῖς ἅπαντα, ἐν δὲ

τοῖς νοητοῖς τὰ μὲν εἶναι, τὰ δὲ μὴ εἶναι· οὐ γὰρ δὴ ἀνάπαλιν. Οὗ δὴ ἐξεταστέον, τίνα κἀκεῖ τῶν δέκα, καὶ εἰ τὰ ἐκεῖ ὄντα ὑφ᾽ ἓν γένος ὑπακτέον τοῖς ἐνταῦθα, ἢ ὁμωνύμως ἥ τε ἐκεῖ οὐσία ἥ τε ἐνταῦθα· ἀλλ᾽ εἰ τοῦτο, πλείω τὰ γένη. Εἰ δὲ συνωνύμως, ἄτοπον τὸ αὐτὸ σημαίνειν τὴν οὐσίαν ἐπί τε τῶν πρώτως ὄντων καὶ τῶν ὑστέρων οὐκ ὄντος γένους κοινοῦ, ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Ἀλλὰ περὶ τῶν νοητῶν κατὰ τὴν διαίρεσιν οὐ λέγουσιν· οὐ πάντα ἄρα τὰ ὄντα διαιρεῖσθαι ἐβουλήθησαν, ἀλλὰ τὰ μάλιστα ὄντα παραλελοίπασι.

2. Πάλιν οὖν ἆρα γένη νομιστέον εἶναι; Καὶ πῶς ἓν γένος ἡ οὐσία; Ἀπὸ γὰρ ταύτης πάντως ἀρκτέον. Ὅτι μὲν ἓν ἐπί τε τῆς νοητῆς ἐπί τε τῆς αἰσθητῆς κοινὸν εἶναι ἀδύνατον τὸ τῆς οὐσίας, εἴρηται. Καὶ προσέτι ἄλλο τι ἔσται πρό τε τῆς νοητῆς καὶ πρὸ τῆς αἰσθητῆς, ἄλλο τι ὂν κατηγορούμενον κατ᾽ ἀμφοῖν, ὃ οὔτε σῶμα οὔτε ἀσώματον ἂν εἴη· ἔσται γὰρ ἢ τὸ σῶμα ἀσώματον, ἢ τὸ ἀσώματον σῶμα. Οὐ μὴν ἀλλὰ ἐπ᾽ αὐτῶν τῶν τῇδε οὐσιῶν ζητητέον, τί κοινὸν ἐπὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν. Πάντα γὰρ ταῦτα οὐσίας λέγουσιν εἶναι, καὶ οὐ τὸ ἴσον εἰς οὐσίαν ἔχειν, ὅταν μᾶλλον λέγηται τὸ εἶδος οὐσία ἢ ἡ ὕλη· καὶ ὀρθῶς· οἱ δ᾽ ἂν εἴποιεν τὴν ὕλην μᾶλλον. Αἱ δὲ πρῶται λεγόμεναι οὐσίαι πρὸς τὰς δευτέρας τί ἂν ἔχοιεν κοινόν, ὁπότε παρὰ τῶν προτέρων ἔχουσιν αἱ δεύτεραι τὸ οὐσίαι λέγεσθαι; Ὅλως δὲ τί ἐστιν ἡ οὐσία εἰπεῖν οὐκ ἔστιν· οὐδὲ γάρ, εἰ τὸ ἴδιόν τις ἀποδοίη, ἤδη ἔχει τὸ τί ἐστι, καὶ ἴσως οὐδὲ τὸ «ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ δεκτικὸν τῶν ἐναντίων» ἐπὶ πάντων ἁρμόσει.

3. Ἀλλ᾽ ἆρα μίαν τινὰ κατηγορίαν λεκτέον ὁμοῦ συλλαβοῦσι τὴν νοητὴν οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ ἐξ

ἀμφοῖν; Οἷον εἴ τις τὸ τῶν Ἡρακλειδῶν γένος ἕν τι λέγοι, οὐχ ὡς κοινὸν κατὰ πάντων, ἀλλ᾽ ὡς ἀφ᾽ ἑνός· πρώτως γὰρ ἡ οὐσία ἐκείνη, δευτέρως δὲ καὶ ἧττον τὰ ἄλλα. Ἀλλὰ τί κωλύει μίαν κατηγορίαν τὰ πάντα εἶναι; Καὶ γὰρ καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀπὸ τῆς οὐσίας τὰ λεγόμενα εἶναι. Ἢ ἐκεῖνα μὲν πάθη, αἱ δ᾽ οὐσίαι ἐφεξῆς ἄλλως. Ἀλλὰ γὰρ καὶ οὕτως οὔπω ἔχομεν ἐπερείσασθαι τῇ οὐσίᾳ, οὐδὲ τὸ κυριώτατον λαβεῖν, ἵν᾽ ἀπὸ τούτου καὶ τὰς ἄλλας. Συγγενεῖς μὲν δὴ οὕτως ἔστωσαν πᾶσαι αἱ λεγόμεναι οὐσίαι ἔχουσαί τι παρὰ τὰ ἄλλα γένη. Τί ἄρα γε αὐτὸ τοῦτο τὸ «τὶ» καὶ τὸ «τόδε» καὶ τὸ «ὑποκείμενον» καὶ μὴ ἐπικείμενον μηδ᾽ ἐν ἄλλῳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ μηδὲ ὅ ἐστιν ἄλλου ὄν, οἷον λευκὸν ποιότης σώματος καὶ ποσὸν οὐσίας, καὶ χρόνος κινήσεώς τι καὶ κίνησις τοῦ κινουμένου; Ἀλλ᾽ ἡ δευτέρα οὐσία κατ᾽ ἄλλου. Ἢ ἄλλον τρόπον τὸ «κατ᾽ ἄλλου» ἐνταῦθα, ὡς γένος ἐνυπάρχον καὶ ἐνυπάρχον ὡς μέρος καὶ τὸ «τὶ» ἐκείνου· τὸ δὲ λευκὸν κατ᾽ ἄλλου, ὅτι ἐν ἄλλῳ. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴδια ἄν τις λέγοι πρὸς τὰ ἄλλα καὶ διὰ τοῦτο εἰς ἓν οὕτω συνάγοι καὶ οὐσίας λέγοι, ἓν δέ τι γένος οὐκ ἂν λέγοι, οὐδὲ δηλοῖ πω τὴν ἔννοιαν τῆς οὐσίας καὶ τὴν φύσιν. Καὶ ταῦτα μὲν ἐνταῦθα κείσθω· ἐπὶ δὲ τὴν τοῦ ποσοῦ ἴωμεν φύσιν.

4. Ἀριθμὸν δ᾽ πρῶτον ποσὸν λέγουσι καὶ τὸ συνεχὲς ἅπαν μέγεθος καὶ τόπον καὶ χρόνον, τὰ δ᾽ ἄλλα εἰς ταῦτα ἀναφέρουσιν, ὅσα ποσὰ λέγουσι, καὶ τὴν κίνησιν ποσὸν τῷ τὸν χρόνον, καίτοι ἴσως ἀνάπαλιν τοῦ χρόνου τὸ συνεχὲς παρὰ τῆς κινήσεως λαβόντος. Εἰ μὲν δὴ τὸ συνεχὲς ᾗ συνεχὲς ποσὸν φήσουσιν εἶναι, τὸ διωρισμένον οὐκ ἂν εἴη ποσόν· εἰ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ συνεχές, τί κοινὸν

ἀμφοτέροις ἔσται τὸ ποσοῖς εἶναι; Τοῖς *μὲν γὰρ ἀριθμοῖς τὸ ποσοῖς εἶναι ὑπαρχέτω· καίτοι τοῦτο τὸ λέγεσθαι ποσοῖς ὑπάρχει, οὔπω δέ, τίς ἡ φύσις καθὸ λέγεται, δηλοῦται· ἀλλὰ γραμμή γε καὶ ἐπίπεδον καὶ σῶμα οὐδὲ λέγεται, ἀλλὰ μεγέθη μὲν λέγεται, ποσὰ δὲ οὐ λέγεται, εἴπερ τότε προσλαμβάνει τὸ ποσὸν λέγεσθαι, ὅταν εἰς ἀριθμὸν ἀχθῇ δίπηχυ ἢ τρίπηχυ· ἐπεὶ καὶ τὸ σῶμα τὸ φυσικὸν μετρηθὲν γίγνεται ποσόν τι, καὶ ὁ τόπος κατὰ συμβεβηκός, οὐχ ᾗ τόπος.* Δεῖ *δὲ μὴ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ποσὸν λαμβάνειν, ἀλλὰ τὸ καθ᾽ αὑτό, οἷον ποσότητα· ἐπεὶ οὐδὲ τοὺς τρεῖς βοῦς ποσόν, ἀλλὰ τὸν ἐπ᾽ αὐτοῖς ἀριθμόν· βόες γὰρ τρεῖς δύο κατηγορίαι ἤδη.* Οὕτως *οὖν καὶ γραμμὴ τοσήδε δύο κατηγορίαι, καὶ ἐπιφάνεια τοσήδε δύο, καὶ ἡ ποσότης μὲν αὐτῆς ποσόν, αὐτὴ δὲ ἡ ἐπιφάνεια διὰ τί ποσόν;* Περατωθεῖσα *γοῦν οἷον τρισὶ γραμμαῖς ἢ τέτρασι λέγεται εἶναι ποσόν.* Τί *οὖν; μόνον τοὺς ἀριθμοὺς φήσομεν ποσόν;* Ἀλλ᾽ *εἰ μὲν τοὺς καθ᾽ αὑτοὺς ἀριθμούς, οὐσίαι λέγονται οὗτοι καὶ μάλιστα τῷ καθ᾽ αὑτοὺς εἶναι.* Εἰ *δὲ τοὺς ἐν τοῖς μετέχουσιν αὐτῶν, καθ᾽ οὓς ἀριθμοῦμεν, οὐ μονάδας, ἀλλὰ ἵππους δέκα καὶ βοῦς δέκα, πρῶτον μὲν ἄτοπον δόξει εἶναι, εἰ ἐκεῖνοι οὐσίαι, μὴ καὶ τούτους, ἔπειτα δέ, εἰ μετροῦντες τὰ ὑποκείμενα ἐνυπάρχουσιν ἐν αὐτοῖς, ἀλλὰ μὴ ἔξω ὄντες ὥσπερ οἱ κανόνες καὶ τὰ μέτρα μετροῦσιν.* Ἀλλ᾽ *εἰ ἐφ᾽ ἑαυτῶν ὄντες λαμβάνονται εἰς τὸ μετρεῖν καὶ μὴ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις, οὔτε ἐκεῖνα ποσὰ τὰ ὑποκείμενα μὴ μετέχοντα ποσότητος, αὐτοί τε διὰ τί ποσόν;* Μέτρα *γάρ· τὰ δὲ μέτρα διὰ τί ποσὰ ἢ ποσότης;* Ἢ *ὅτι ἐν τοῖς οὖσιν ὄντες, εἰ μηδεμιᾷ τῶν ἄλλων ἁρμόττουσι, τοῦτο, ὃ λέγονται, ἔσονται καὶ ἐν τῇ λεγομένῃ ποσότητι κείσονται.*

Καὶ γὰρ ἡ μονὰς αὐτῶν ὁρίζει ἕν, εἶτ᾿ ἔπεισι καὶ ἐπ᾿ ἄλλο, καὶ ὁ ἀριθμὸς ὅσα μηνύει, καὶ μετρεῖ τὸ πλῆθος ἡ ψυχὴ προσχρωμένη. Μετροῦσα οὖν οὐ τὸ τί ἐστι μετρεῖ· ἓν γὰρ λέγει καὶ δύο, κἂν ὁποιαοῦν καὶ ἐναντία ᾖ· ἀλλ᾿ οὐδὲ ἥντινα διάθεσιν ἔχει, οἷον θερμὸν ἢ καλόν, ἀλλ᾿ ὅσα. Τοῦ ποσοῦ ἄρα, εἴτε καθ᾿ αὑτόν, εἴτ᾿ ἐν τοῖς μετέχουσι θεωροῖτο, αὐτός, οὐ τὰ μετέχοντα. Οὐ τὸ τρίπηχυ τοίνυν, ἀλλὰ τὰ τρία. Διὰ τί οὖν καὶ τὰ μεγέθη; Ἆρα, ὅτι ἐγγὺς τοῦ ποσοῦ, καὶ οἷς ἂν ἐγγίνηται, ποσὰ αὐτὰ λέγομεν, οὐ τῷ κυρίως ποσῷ, ἀλλὰ μέγα λέγομεν, ὥσπερ πολλοῦ μετέχον ἀριθμοῦ, καὶ μικρόν, ὅτι ὀλίγου; Ἀλλὰ τὸ μέγα αὐτὸ καὶ τὸ μικρὸν οὐκ ἀξιοῦται ποσὰ εἶναι, ἀλλὰ πρός τι· ἀλλὰ ὅμως πρός τι λέγουσι, καθόσον ποσὰ δοκεῖ εἶναι. Σκεπτέον δὲ ἀκριβέστερον. Ἔσται τοίνυν οὐχ ἕν τι γένος, ἀλλ᾿ ὁ ἀριθμὸς μόνος, τὰ δὲ δευτέρως. Οὐ κυρίως τοίνυν ἓν γένος, ἀλλὰ κατηγορία μία συνάγουσα καὶ τὰ ἐγγύς πως τὰ πρώτως καὶ δευτέρως. Ἡμῖν δὲ ζητητέον, πῶς οἱ καθ᾿ αὑτοὺς ἀριθμοὶ οὐσίαι ἢ καὶ αὐτοὶ ποσόν τι· ὁποτέρως δ᾿ ἂν ἔχωσιν, οὐκ ἂν κοινόν τι ἔχοιεν πρὸς τούτους ἐκεῖνοι, ἀλλ᾿ ἢ ὄνομα μόνον.

5. Ὁ δὲ λόγος καὶ ὁ χρόνος καὶ ἡ κίνησις πῶς; Πρῶτον δὲ περὶ τοῦ λόγου, εἰ βούλει [μετρεῖται μὲν γάρ]. Ἀλλὰ λόγος, ὢν τοσόσδε ἐστί[ν] ⟨μετρεῖται μὲν γάρ⟩ ᾗ δὲ λόγος, οὐ ποσόν· σημαντικὸν γάρ, ὥσπερ τὸ ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα. Ὕλη δ᾿ αὐτοῦ ὁ ἀήρ, ὥσπερ καὶ τούτων· καὶ γὰρ σύγκειται ἐξ αὐτῶν· ἡ δὲ πληγὴ μᾶλλον ὁ λόγος, καὶ οὐχ ἡ πληγὴ ἁπλῶς, ἀλλ᾿ ἡ τύπωσις ἡ γιγνομένη, ὥσπερ μορφοῦσα· μᾶλλον οὖν ποίησις καὶ ποίησις σημαντική. Τὴν δὴ κίνησιν ταύτην κατὰ τὴν πληγὴν ποίησιν μᾶλλον

ἂν εὐλόγως τις θεῖτο, τὴν δὲ ἀντικειμένως πάθος, ἢ ἑκάστην ἄλλου μὲν ποίησιν, ἄλλου δὲ πάθος, ἢ ποίησιν εἰς τὸ ὑποκείμενον, πάθημα δ᾽ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ. Εἰ *δὲ μὴ κατὰ τὴν πληγὴν ἡ φωνή, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα, δύο ἂν εἴη καὶ οὐ μία ἡ κατηγορία ἐκ τῆς σημαντικῆς, εἰ συσσημαντικὸν ἐκείνης τῆς κατηγορίας.* Ὁ *δὲ χρόνος, εἰ μὲν κατὰ τὸ μετροῦν λαμβάνοιτο, τί ποτε τὸ μετροῦν ληπτέον· ἢ γὰρ ψυχὴ ἢ τὸ νῦν.* Εἰ *δὲ κατὰ τὸ μετρούμενον, κατὰ μὲν τὸ τοσόσδε εἶναι, οἷον ἐνιαύσιος, ἔστω ποσόν, κατὰ μέντοι τὸ χρόνος εἶναι φύσις τις ἄλλη· τὸ γὰρ τοσόνδε ἄλλο ὂν τοσόνδε ἐστίν.* Οὐ *γὰρ δὴ ποσότης ὁ χρόνος· ἡ δὲ ποσότης οὐκ ἐφαπτομένη ἄλλου αὐτὸ τοῦτο ἂν εἴη τὸ κυρίως ποσόν.* Εἰ *δὲ τὰ μετέχοντα πάντα τοῦ ποσοῦ ποσὰ θεῖτο, καὶ ἡ οὐσία ἔσται τὸ αὐτὸ καὶ ποσόν.* Τὸ *δὲ ἴσον καὶ ἄνισον ἴδιον εἶναι τοῦ ποσοῦ ἐπ᾽ αὐτοῦ ληπτέον, οὐ τῶν μετεχόντων, ἀλλ᾽ ἢ κατὰ συμβεβηκός, οὐχ ᾗ αὐτὰ ἐκεῖνα, ὥσπερ ὁ τρίπηχυς ποσός, συνηρημένος καὶ οὗτος οὐκ εἰς γένος ἕν, ἀλλ᾽ ὑφ᾽ ἓν καὶ μίαν κατηγορίαν.*

6. Τὸ *δὲ πρός τι οὕτως ἐπισκεπτέον, εἴ τις κοινότης γενικὴ ἐν αὐτῷ ὑπάρχει ἢ ἄλλον τρόπον εἰς ἕν, καὶ μάλιστα ἐπὶ τούτου, εἰ ὑπόστασίς τις ἡ σχέσις ἐστὶν αὕτη, ὥσπερ ὁ δεξιὸς καὶ ἀριστερὸς καὶ τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ, ἢ ἐπὶ μὲν τῶν ἐστιν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὕστερον λεχθέντος, ἐπὶ δὲ τοῦ πρότερον λεχθέντος οὐδεμία, ἢ οὐδαμοῦ τοῦτο.* Τί *δὴ ἐπὶ διπλασίου καὶ ἡμίσεος καὶ ὅλως ὑπερέχοντος καὶ ὑπερεχομένου, καὶ αὖ ἕξεως καὶ διαθέσεως, ἀνακλίσεως, καθίσεως, στάσεως, καὶ αὖ πατρὸς υἱέος, δεσπότου δούλου, καὶ πάλιν ὁμοίου ἀνομοίου, ἴσου ἀνίσου, ποιητικοῦ τε αὖ καὶ παθητικοῦ, καὶ μέτρου καὶ μετρουμένου;* Καὶ *ἐπιστήμη*

καὶ αἴσθησις, ἡ μὲν πρὸς ἐπιστητόν, ἡ δὲ πρὸς αἰσθητόν. Ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη ἔχοι ἂν πρὸς ἐπιστητὸν μίαν τινὰ κατ᾿ ἐνέργειαν ὑπόστασιν [πρὸς τὸ τοῦ ἐπιστητοῦ εἶδος], καὶ ἡ αἴσθησις πρὸς αἰσθητὸν ὡσαύτως, τό τε ποιητικὸν πρὸς τὸ παθητικὸν κἂν ἔργον ἓν ἀπεργάσαιτο, καὶ τὸ μέτρον πρὸς τὸ μετρούμενον τὴν μέτρησιν. Ὅμοιον δὲ πρὸς ὅμοιον τί ἂν ἔχοι ἀπογεννώμενον; Ἢ οὐκ ἀπογεννώμενον, ἀλλὰ ὑπάρχον, τὴν ταὐτότητα τὴν ἐν τῷ ποιῷ. Ἀλλὰ παρὰ τὸ ἐν ἑκατέρῳ ποιὸν οὐδέν. Οὐδὲ τὰ ἴσα· τὸ γὰρ ταὐτὸν ἐν τῷ ποσῷ προϋπάρχει πρὸ τῆς σχέσεως. Ἡ δὲ σχέσις τί ἄλλο ἢ ἡμετέρα κρίσις παραβαλλόντων τὰ ἐφ᾿ ἑαυτῶν ὄντα ἅ ἐστι καὶ λεγόντων «τοῦτο καὶ τοῦτο τὸ αὐτὸ μέγεθος ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν ποιότητα» καὶ «οὗτος πεποίηκε τοῦτον καὶ οὗτος κρατεῖ τούτου»; Κάθισίς τε καὶ στάσις παρὰ τὸ καθήμενον καὶ ἑστηκὸς τί ἂν εἴη; Ἡ δ᾿ ἕξις καὶ διάθεσις ἡ μὲν κατὰ τὸ ἔχον λεγομένη ἔχειν ἂν μᾶλλον σημαίνοι, ἡ δὲ κατὰ τὸ ἐχόμενον ποιὸν ἂν εἴη· καὶ ἐπὶ διαθέσεως ὡσαύτως. Τί ἂν οὖν εἴη παρὰ ταῦτα τὰ πρὸς ἄλληλα ἢ ἡμῶν τὴν παράθεσιν νοούντων; Τὸ δ᾿ ὑπερέχον τὸ μὲν τοσόνδε μέγεθος, τὸ δὲ τοσόνδε· ἄλλο δὲ τόδε, τὸ δὲ ἄλλο· ἡ δὲ παραβολὴ παρ᾿ ἡμῶν, οὐκ ἐν αὐτοῖς. Ὁ δὲ δεξιὸς πρὸς ἀριστερὸν καὶ ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν μᾶλλον ἂν ἴσως ἐν τῷ κεῖσθαι· ὁ μὲν ὡδί, ὁ δὲ ὡδί· ἡμεῖς δὲ τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερὸν ἐνοήσαμεν, ἐν δὲ αὐτοῖς οὐδέν. Τό τε πρότερον καὶ ὕστερον χρόνοι δύο· τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἡμεῖς ὡσαύτως.

7. Εἰ μὲν οὖν οὐδὲν λέγομεν, ἀλλὰ λέγοντες ψευδόμεθα, οὐδὲν ἂν τούτων εἴη, ἀλλὰ κενὸν ἡ σχέσις· εἰ δ᾿ ἀληθεύομεν λέγοντες «πρότερος ὅδε τοῦδε, ὁ δ᾿ ὕστερος», χρόνους δύο

παραβάλλοντες ἕτερον παρὰ τὰ ὑποκείμενα αὐτῶν λέγοντες τὸ πρότερον, καὶ ἐπὶ δεξιοῦ καὶ ἐπὶ ἀριστεροῦ ὡσαύτως, καὶ ἐπὶ μεγεθῶν παρὰ τὸ ποσὸν αὐτῶν τὴν σχέσιν, καθὸ τὸ μὲν ὑπερβάλλει, τὸ δ᾽ ὑπερβάλλεται. Εἰ δὲ καὶ μὴ λεγόντων ἡμῶν μηδὲ νοούντων ἔστιν οὕτως, ὥστε διπλάσιον εἶναι τόδε τοῦδε, καὶ ἔχει, τὸ δ᾽ ἔχεται, καὶ πρὶν ἡμᾶς ἐπιστῆσαι, καὶ ἴσα πρὸ ἡμῶν πρὸς ἄλληλα, καὶ ἐπὶ τοῦ ποιὰ εἶναι ἔστιν ἐν ταὐτότητι τῇ πρὸς ἄλληλα, καὶ ἐπὶ πάντων ὧν λέγομεν πρός τι μετὰ τὰ ὑποκείμενα ἔστι πρὸς ἄλληλα ἡ σχέσις, ἡμεῖς δὲ οὖσαν θεωροῦμεν καὶ ἡ γνῶσις πρὸς τὸ γινωσκόμενον οὗ δὴ καὶ φανερώτερον τὸ τῆς ὑποστάσεως τὸ ἐκ τῆς σχέσεως παυστέον μὲν τὸ ζητεῖν, εἰ ἔστι σχέσις, ἐπισημηναμένους δὲ ὅτι τῶν τοιούτων ἐπὶ μὲν ὧν, ἕως μένει τὰ ὑποκείμενα ὅπως εἶχε, κἂν χωρὶς γένηται, ὑπάρχει ἡ σχέσις, ἐπὶ δὲ τῶν, ὅταν συνέλθῃ, γίγνεται, ἐπὶ δὲ τῶν καὶ μενόντων παύεται ἡ σχέσις ἢ ὅλως ἢ ἄλλη γίγνεται, οἷον ἐπὶ δεξιοῦ καὶ πλησίον, ἐξ ὧν καὶ μάλιστα ἡ ὑπόνοια τοῦ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς τοιούτοις. Τοῦτ᾽ οὖν ἐπισημηναμένους χρὴ ζητεῖν τί ταὐτὸν ἐν πᾶσι, καὶ εἰ ὡς γένος, ἀλλὰ μὴ συμβεβηκός· εἶτα εὑρεθὲν τὸ ταὐτὸν ποίαν ὑπόστασιν ἔχει. Λεκτέον δὴ τὸ πρός τι οὐκ εἴ τι ἁπλῶς ἑτέρου λέγεται, οἷον ἕξις ψυχῆς ἢ σώματος, οὐδ᾽ ὅτι ψυχὴ τοῦδε ἐστὶν ἢ ἐν ἑτέρῳ, ἀλλ᾽ οἷς ἡ ὑπόστασις οὐδαμόθεν ἢ ἐκ τῆς σχέσεως παραγίγνεται· ὑπόστασις δὲ οὐχ ἡ τῶν ὑποκειμένων, ἀλλ᾽ ἢ πρός τι λέγεται. Οἷον τὸ διπλάσιον πρὸς ἥμισυ τὴν ὑπόστασιν δίδωσιν οὔτε τῷ διπήχει ἢ ὅλως δυσίν, οὔτε τῷ πηχυαίῳ ἢ ὅλως ἑνί, ἀλλὰ τούτων ὄντων κατὰ τὴν σχέσιν αὐτῶν πρὸς τῷ δύο, τὸ δὲ ἓν εἶναι, ἔσχε τὸ μὲν διπλάσιον λέγεσθαί τε καὶ εἶναι, τὸ

δὲ ἐν ἥμισυ ἔσχεν αὐτό. Συνεγέννησεν οὖν ἄμφω ἐξ αὐτῶν ἄλλο εἶναι διπλάσιον καὶ ἥμισυ, ἃ πρὸς ἄλληλα ἐγεννήθη, καὶ τὸ εἶναι οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ ἀλλήλοις εἶναι, τῷ μὲν διπλασίῳ παρὰ τοῦ ὑπερέχειν τὸ ἥμισυ, τῷ δὲ ἡμίσει παρὰ τοῦ ὑπερέχεσθαι· ὥστε οὐκ ἔστι τὸ μὲν αὐτῶν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον, ἀλλ᾽ ἅμα ὑφίσταται. Εἰ δὲ καὶ ἅμα μένει; Ἢ ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ τῶν παραπλησίων πατρὸς ἀπελθόντος υἱός ἐστι, καὶ ἀδελφοῦ ἀδελφός· ἐπεὶ καὶ τὸ «ὅμοιος οὗτος τῷ τεθνηκότι» λέγομεν.

8. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν παρεξέβημεν· ἐκεῖθεν δὲ ζητητέον τὸ διὰ τί ἐπὶ τούτων οὐχ ὁμοίως, Ἀλλὰ τὸ εἶναι τοῦτο τὸ παρ᾽ ἀλλήλων τίνα ἔχει κοινὴν τὴν ὑπόστασιν εἰπάτωσαν. Σῶμα μὲν οὖν τι τοῦτο τὸ κοινὸν οὐκ ἂν εἴη. Λείπεται δέ, εἴπερ ἔστιν, ἀσώματον, καὶ ἢ ἐν αὐτοῖς ἢ ἔξωθεν. Καὶ εἰ μὲν ἡ αὐτὴ σχέσις, συνώνυμος, εἰ δὲ μή, ἀλλ᾽ ἄλλη ἄλλων, ὁμώνυμος· οὐ γὰρ δή, ὅτι σχέσις λέγεται, καὶ τὴν οὐσίαν τὴν αὐτὴν ἂν ἔχοι. Ἆρ᾽ οὖν τὰς σχέσεις ταύτῃ διαιρετέον, ᾗ τὰ μὲν ἔχει ἀργὸν τὴν σχέσιν, οἷον κειμένην θεωρεῖν, καὶ ἅμα πάντῃ ἡ ὑπόστασις, τὰ δὲ μετὰ δυνάμεως καὶ ἔργου ἢ ἀεὶ πρὸς τὴν σχέσιν καὶ εἶχε καὶ πρὸ τοῦ τὴν ἑτοιμότητα, ἐν δὲ τῇ συνόδῳ καὶ ἐνεργείᾳ ὑπέστη, ἢ καὶ ὅλως τὰ μὲν πεποίηκε, τὰ δ᾽ ὑπέστη, καὶ τὸ ὑποστὰν ὄνομα μόνον παρέσχε τῷ ἑτέρῳ, τὸ δὲ τὴν ὑπόστασιν; Τοιοῦτον γὰρ καὶ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱός· καὶ τὸ ποιητικὸν δὲ καὶ παθητικὸν ἔχει τινὰ οἷον ζωὴν καὶ ἐνέργειαν. Ἆρ᾽ οὖν ταύτῃ διαιρετέον τὴν σχέσιν καὶ διαιρετέον οὐχ ὡς ταὐτόν τι καὶ κοινὸν ἐν διαφοραῖς, ἀλλ᾽ ὅλως ὡς ἑτέραν φύσιν τὴν σχέσιν ἐν ἑκατέρῳ, καὶ λεκτέον ὁμώνυμον τὴν μὲν ποιοῦσαν ποίησιν καὶ πάθησιν, ὡς μίαν ἄμφω, τὴν δὲ οὐ

ποιοῦσαν, ἀλλ᾿ ἐπ᾿ ἀμφοῖν τὸ ποιοῦν ἄλλο; Οἷον ἰσότητα τὴν τὰ ἴσα· ἰσότητι γὰρ ἴσα καὶ ὅλως ταὐτότητί τινι ταὐτά· τὸ δὲ μέγα καὶ μικρόν, τὸ μὲν μεγέθους παρουσίᾳ, τὸ δὲ μικρότητος. Ὅταν δὲ τὸ μὲν μεῖζον, τὸ δὲ μικρότερον, οἱ μὲν μεταλαβόντες ὁ μὲν μείζων ἐνεργείᾳ φανέντος τοῦ ἐν αὐτῷ μεγέθους, ὁ δὲ μικρὸς τῆς μικρότητος.

9. *Χρὴ οὖν ἐπὶ μὲν τῶν πρόσθεν εἰρημένων, οἷον ποιοῦντος, ἐπιστήμης, ἐνεργῆ τὴν σχέσιν κατὰ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὸν ἐπὶ τῇ ἐνεργείᾳ λόγον τίθεσθαι, ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων εἴδους καὶ λόγου μετάληψιν εἶναι. Καὶ γάρ, εἰ μὲν σώματα ἔδει τὰ ὄντα εἶναι, οὐδὲν ἔδει λέγειν εἶναι ταύτας τὰς τοῦ πρός τι λεγομένας σχέσεις· εἰ δὲ καὶ ἀσωμάτοις δίδομεν τὴν κυρίαν χώραν καὶ τοῖς λόγοις λόγους λέγοντες τὰς σχέσεις καὶ εἰδῶν μεταλήψεις αἰτίας τοῦ γὰρ διπλάσιον εἶναι τὸ διπλάσιον αὐτὸ αἴτιον, τῷ δὲ τὸ ἥμισυ. Καὶ τὰ μὲν τῷ αὐτῷ εἴδει, τὰ δὲ τοῖς ἀντικειμένοις εἶναι ἃ λέγεται· ἅμα οὖν τῷδε μὲν προσῆλθε τὸ διπλάσιον, ἄλλῳ δὲ τὸ ἥμισυ, καὶ τῷδε μὲν τὸ μέγεθος, τῷδε δὲ ἡ μικρότης. Ἢ ἀμφότερά ἐστιν ἐν ἑκάστῳ, καὶ ὁμοιότης καὶ ἀνομοιότης καὶ ὅλως ταὐτὸν καὶ θάτερον· διὸ καὶ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον τὸ αὐτὸ καὶ ταὐτὸν καὶ θάτερον. Τί οὖν, εἰ ὁ μὲν αἰσχρός, ὁ δὲ αἰσχίων εἴδους τοῦ αὐτοῦ μετουσίᾳ; Ἤ, εἰ μὲν παντάπασιν αἰσχροί, ἴσοι εἴδους ἀπουσίᾳ· εἰ δ᾿ ἐν τῷ μὲν τὸ μᾶλλον, τῷ δὲ τὸ ἧττον, μεταλήψει εἴδους οὐ κρατοῦντος ὁ ἧττον αἰσχρός, ὁ δὲ μᾶλλον ἔτι μᾶλλον οὐ κρατοῦντος· ἢ τῇ στερήσει, εἴ τις βούλοιτο τὴν παραβολὴν ἔχειν, οἷον εἴδους αὐτοῖς ὄντος. Αἴσθησις δὲ εἶδός τι ἐξ ἀμφοῖν, καὶ γνῶσις ὡσαύτως ἐξ ἀμφοῖν τι εἶδος· ἡ δὲ ἕξις πρὸς τὸ ἐχόμενον ἐνέργειά τις*

οἷον συνέχουσα, ὥσπερ ποίησίς τις· ἡ δὲ μέτρησις τοῦ μετροῦντος ἐνέργεια πρὸς τὸ μετρούμενον λόγος τις. Εἰ μὲν οὖν [ὡς εἶδος] γενικῶς τὴν τοῦ πρός τι σχέσιν ὡς εἶδός τις θήσεται, γένος ἓν καὶ ὑπόστασις ὡς λόγος τις πανταχοῦ· εἰ δὲ οἱ λόγοι καὶ ἀντικείμενοι καὶ διαφορὰς ἔχοντες τὰς εἰρημένας, τάχα οὐκ ἂν ἓν γένος εἴη, ἀλλ᾽ εἰς ὁμοιότητά τινα πάντα ἀνάγεται καὶ κατηγορίαν μίαν. Ἀλλ᾽ εἰ καὶ εἰς ἓν δύναιτο ἀνάγεσθαι τὰ εἰρημένα, ἀλλ᾽ εἰς γένος ἓν ἀδύνατον τὰ ὑπὸ τὴν αὐτὴν κατηγορίαν αὐτοῖς τεθέντα. Καὶ γὰρ τὰς ἀποφάσεις αὐτῶν εἰς ἓν ἀνάγουσι, καὶ τὰ παρονομαζόμενα ἀπ᾽ αὐτῶν, οἷον καὶ τὸ διπλάσιον καὶ ὁ διπλάσιος. Πῶς ἂν οὖν ὑφ᾽ ἓν γένος αὐτό τι καὶ ἡ ἀπόφασις, διπλάσιον καὶ οὐ διπλάσιον, καὶ πρός τι καὶ οὐ πρός τι; Ὥσπερ ἂν εἰ ζῷόν τις γένος θεὶς καὶ τὸ οὐ ζῷον ἐκεῖ τιθείη. Καὶ τὸ διπλάσιον καὶ ὁ διπλάσιος ὥσπερ ἡ λευκότης καὶ ὁ λευκός, οὐχ ὅπερ ταὐτόν.

10. Τὴν δὲ ποιότητα, ἀφ᾽ ἧς ὁ λεγόμενος ποιός, δεῖ λαμβάνειν πρῶτον τίς οὖσα τοὺς λεγομένους ποιοὺς παρέχεται, καὶ ⟨εἰ⟩ μία καὶ ἡ αὐτὴ κατὰ τὸ κοινὸν ταῖς διαφοραῖς τὰ εἴδη παρέχεται ἤ, εἰ πολλαχῶς αἱ ποιότητες, οὐχ ἓν ἂν εἴη γένος. Τί οὖν τὸ κοινὸν ἐπί τε ἕξεως καὶ διαθέσεως καὶ παθητικῆς ποιότητος καὶ σχήματος καὶ μορφῆς; Καὶ λεπτόν, παχύ, ἰσχνόν; Εἰ μὲν γὰρ τὸ κοινὸν δύναμιν ἐροῦμεν, ἣ ἐφαρμόττει καὶ ταῖς ἕξεσι καὶ ταῖς διαθέσεσι καὶ ταῖς φυσικαῖς δυνάμεσιν, ἀφ᾽ ἧς τὸ ἔχον δύναται ἃ δύναται, οὐκέτι αἱ ἀδυναμίαι ἁρμόσουσιν. Ἔπειτα τὸ σχῆμα καὶ ἡ μορφὴ ἡ περὶ ἕκαστον πῶς δύναμις; Εἶτα καὶ τὸ ὂν ᾗ ὂν δύναμιν οὐδεμίαν ἕξει, ἀλλ᾽ ὅταν αὐτῷ προσέλθῃ τὸ ποιόν. Αἱ δὲ ἐνέργειαι τῶν οὐσιῶν,

ὅσαι μάλιστά εἰσιν ἐνέργειαι, τὸ ποιοῦ καθ᾽ αὐτὰς ἐνεργοῦσαι καὶ τῶν οἰκείων δυνάμεων ὅ εἰσιν. Ἀλλ᾽ *ἆρα κατὰ τὰς ἐπ᾽ αὐτὰς τὰς οὐσίας δυνάμεις;* Οἷον *ἡ πυκτικὴ δύναμις οὐ τοῦ ἀνθρώπου ᾗ ἄνθρωπος, ἀλλὰ τὸ λογικόν· ὥστε οὐ ποιότης τὸ οὕτω λογικόν, ἀλλὰ μᾶλλον ὃ ἐξ ἀρετῆς κτήσαιτο ἄν τις· ὥστε ὁμώνυμον τὸ λογικόν· ὥστε εἴη ἂν ἡ ποιότης δύναμις προστιθεῖσα ταῖς οὐσίαις μεθ᾽ αὐτὰς τὸ ποιαῖς εἶναι.* Αἱ *δὲ διαφοραὶ αἱ πρὸς ἀλλήλας τὰς οὐσίας διιστᾶσαι ὁμωνύμως ποιότητες, ἐνέργειαι οὖσαι μᾶλλον καὶ λόγοι ἢ μέρη λόγων, τὸ τί οὐδὲν ἧττον δηλοῦσαι, κἂν δοκῶσι τὴν ποιὰν οὐσίαν λέγειν.* Αἱ *δὲ ποιότητες αἱ κυρίως, καθ᾽ ἃς ποιοί, ἃς δὴ λέγομεν δυνάμεις εἶναι, τὸ κοινὸν εἶεν ἂν λόγοι τινὲς καὶ οἷον μορφαί, περί τε ψυχὴν κάλλη καὶ αἴσχη καὶ περὶ σῶμα ὡσαύτως.* Ἀλλὰ *πῶς δυνάμεις πᾶσαι;* Κάλλος *μὲν γὰρ ἔστω καὶ ὑγίεια ἑκατέρα, αἶσχος δὲ καὶ νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ ἀδυναμία ὅλως;* Ἢ *ὅτι καὶ κατὰ ταύτας ποιοὶ λέγονται.* Ἀλλὰ *τί κωλύει λεγομένους ποιοὺς ὁμωνύμως λέγεσθαι καὶ μὴ καφ᾽ ἕνα λόγον, καὶ μὴ μόνον τετραχῶς, ἀλλὰ καὶ καθ᾽ ἕκαστον τῶν τεττάρων τοὐλάχιστον διχῶς;* Ἢ *πρῶτον μὲν οὐ κατὰ τὸ ποιῆσαι ἢ παθεῖν ἡ ποιότης, ὥστε ἄλλως μὲν τὸ δυνάμενον ποιεῖν, ἄλλως δὲ τὸ πάσχον, ἀλλὰ καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὴν διάθεσιν καὶ τὴν ἕξιν ποιὸν καὶ τὴν νόσον ὡσαύτως καὶ τὴν ἰσχὺν καὶ τὴν ἀσθένειαν.* Ἀλλ᾽ *εἰ τοῦτο, οὐκέτι κοινὸν ἡ δύναμις, ἀλλὰ ἄλλο τι δεῖ τὸ κοινὸν ζητεῖν.* Οὐδ᾽ *αὖ λόγους πάσας· πῶς γὰρ ἡ νόσος ἡ ἐν ἕξει λόγος;* Ἀλλ᾽ *ἆρα τὰς μὲν ἐν εἴδεσι καὶ δυνάμεσι ποιότητας, ταύτας δὲ στερήσεις;* Ὥστε *μὴ ἓν γένος, ἀλλὰ εἰς ἓν ὡς μίαν κατηγορίαν, οἷον ἐπιστήμην μὲν εἶδος καὶ*

δύναμιν, ἀνεπιστημοσύνην δὲ στέρησιν καὶ ἀδυναμίαν. Ἢ *μορφή τις καὶ ἡ ἀδυναμία καὶ ἡ νόσος, καὶ δύναται δὲ καὶ ποιεῖ πολλά, ἀλλὰ φαύλως, καὶ ἡ νόσος καὶ ἡ κακία.* Ἢ *ἔκπτωσις τοῦ σκοποῦ οὖσα πῶς δύναμις;* Ἢ *τὸ αὐτῆς ἑκάστη πράττει οὐ πρὸς τὸ ὀρθὸν βλέπουσα· οὐ γὰρ ἂν ἐποίησέ τι, ὃ μὴ δύναται.* Καὶ *τὸ κάλλος δὲ δύναμιν ἔχει τινός.* Ἀρ᾽ *οὖν καὶ τὸ τρίγωνον;* Ἢ *ὅλως οὐδὲ πρὸς δύναμιν δεῖ βλέπειν, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς ὃ διάκειται· ὥστε κατὰ τὰς οἷον μορφὰς καὶ χαρακτῆρας, καὶ κοινὸν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ μετὰ τὴν οὐσίαν.* Ἀλλὰ *πάλιν πῶς αἱ δυνάμεις;* Ἢ *καὶ ὁ φύσει πυκτικὸς τῷ διακεῖσθαί πως ἔχει τοῦτο, καὶ ὁ ἀδύνατος πρός τι.* Καὶ *ὅλως χαρακτὴρ τις ἡ ποιότης οὐκ οὐσιώδης, ὃ δ᾽ ἂν τὸ αὐτὸ δοκῇ καὶ εἰς οὐσίαν συμβάλλεσθαι καὶ εἰς μὴ οὐσίαν, οἷον θερμότης καὶ λευκότης καὶ ὅλως χρόα· τὸ μὲν τῆς οὐσίας ἄλλο, οἷον ἐνέργεια αὐτῆς, τὸ δὲ δευτέρως καὶ ἀπ᾽ ἐκείνου καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ, εἴδωλον αὐτοῦ καὶ ὅμοιον.* Ἀλλ᾽ *εἰ κατὰ τὴν μόρφωσιν καὶ χαρακτῆρα καὶ λόγον, πῶς τὰ κατὰ ἀδυναμίαν καὶ αἴσχη;* Ἢ *λόγους ἀτελεῖς λεκτέον, οἷον ἐν τῷ αἰσχρῷ.* Καὶ *ἐν τῇ νόσῳ πῶς ὁ λόγος;* Ἢ *καὶ ἐνταῦθα λόγον κινούμενον τὸν τῆς ὑγιείας.* Ἢ *οὐκ ἐν λόγῳ πάντα, ἀλλὰ ἀρκεῖ τὸ κοινὸν παρὰ τό πως διακεῖσθαι εἶναι ἔξωθεν τῆς οὐσίας, καὶ τὸ ἐπιγιγνόμενον μετὰ τὴν οὐσίαν ποιότης τοῦ ὑποκειμένου.* Τὸ *δὲ τρίγωνον ποιότης τοῦ ἐν ᾧ, οὐχ ἁπλῶς τρίγωνον, ἀλλὰ τὸ ἐν τούτῳ καὶ καθόσον ἐμόρφωσεν.* Ἀλλὰ *καὶ ἡ ἀνθρωπότης ἐμόρφωσεν;* Ἢ *οὐσίωσεν.*

11. Ἀλλ᾽ *εἰ ταῦτα οὕτως, διὰ τί πλείω εἴδη ποιότητος, καὶ ἕξεις καὶ διαθέσεις ἄλλο;* Οὐ *γὰρ διαφορὰ ποιότητος τὸ μόνιμον καὶ τὸ μή, ἀλλ᾽ ἀρκεῖ ἡ διάθεσις ὁπωσοῦν*

ἔχουσα πρὸς τὸ παρασχέσθαι ποιόν· προσθήκη δ᾽ ἔξωθεν τὸ μένειν· εἰ μή τις λέγοι τὰς μὲν διαθέσεις μόνον ἀτελεῖς οἷον μορφάς, τὰς δὲ ἕξεις τελείας. Ἀλλ᾽ εἰ ἀτελεῖς, οὔπω ποιότητες· εἰ δ᾽ ἤδη ποιότητες, προσθήκη τὸ μόνιμον. Αἱ δὲ φυσικαὶ δυνάμεις πῶς ἕτερον εἶδος; Εἰ μὲν γὰρ κατὰ τὰς δυνάμεις ποιότητες, οὐκ ἐφαρμόττει πάσαις τὸ τῆς δυνάμεως, ὡς εἴρηται· εἰ δὲ τῷ διακεῖσθαι τὸν φύσει πυκτικὸν ποιὸν λέγομεν, οὐδὲν ἡ δύναμις προστεθεῖσα ποιεῖ, ἐπεὶ καὶ ἐν ταῖς ἕξεσι δύναμις. Ἔπειτα διὰ τί ὁ κατὰ δύναμιν τοῦ κατὰ ἐπιστήμην διοίσει; Ἢ εἰ ποιοί, οὐδὲ διαφοραὶ ποιότητος αὗται, εἰ ὁ μὲν μελετήσας ἔχοι, ὁ δὲ φύσει, ἀλλ᾽ ἔξωθεν ἡ διαφορά· κατ᾽ αὐτὸ δὲ τὸ εἶδος τῆς πυκτικῆς πῶς; Καὶ εἰ αἱ μὲν ἐκ πάθους, αἱ δὲ οὔ· οὐ γὰρ διαφέρει ὁπόθεν ἡ ποιότης· λέγω δὲ ποιότητος παραλλαγαῖς καὶ διαφοραῖς. Ἔχοι δ᾽ ἂν ζήτησιν καί, εἰ ἐκ πάθους αἵδε, αἱ μὲν οὕτως, αἱ δὲ μὴ τῶν αὐτῶν, πῶς ἐν εἴδει τῷ αὐτῷ· καὶ εἰ αἱ μὲν τῷ γεγονέναι, αἱ δὲ τῷ ποιεῖν, ὁμωνύμως ἂν εἶεν. Τί δὲ ἡ περὶ ἕκαστον μορφή; Εἰ μὲν γὰρ καθὸ εἶδός ἐστιν ἕκαστον, οὐ ποιόν· εἰ δὲ καθὸ καλὸν μετὰ τὸ τοῦ ὑποκειμένου εἶδος ἢ αἰσχρόν, λόγον ἂν ἔχοι. Τὸ δὲ τραχὺ καὶ τὸ λεῖον καὶ τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ πυκνὸν οὐκ ὀρθῶς ἂν λέγοιτο ποιά; Οὐ γὰρ δὴ ταῖς διαστάσεσι ταῖς ἀπ᾽ ἀλλήλων καὶ ⟨τῷ⟩ ἐγγὺς τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν καὶ τραχύτης, καὶ οὐ πανταχοῦ ἐξ ἀνωμαλίας θέσεως καὶ ὁμαλότητος· εἰ δὲ καὶ ἐκ τούτων, οὐδὲν κωλύει καὶ ὣς ποιὰ εἶναι. Τὸ δὲ κοῦφον καὶ βαρὺ γνωσθὲν δηλώσει, ὅπου δεῖ αὐτὰ θεῖναι. Εἴη δ᾽ ἂν καὶ ὁμωνυμία περὶ τὸ κοῦφον, εἰ μὴ τῷ σταθμῷ λέγοιτο τοῦ πλείονος καὶ ἐλάττονος, ἐν ᾧ καὶ τὸ ἰσχνὸν καὶ λεπτόν, ὃ ἐν ἄλλῳ εἴδει παρὰ τὰ τέτταρα.

12. Ἀλλ᾽ εἰ μὴ οὕτω τις ἀξιώσειε τὸ ποιὸν διαιρεῖν, τίνι ἂν διέλοι; Ἐπισκεπτέον οὖν, εἰ δεῖ τὰς μὲν σώματος λέγοντα, τὰς δὲ ψυχῆς, τοῦ δὲ σώματος μερίζειν κατὰ τὰς αἰσθήσεις, τὰς μὲν ὄψει διδόντα, τὰς δ᾽ ἀκοῇ ἢ γεύσει, ἄλλας ὀσφρήσει ἢ ἁφῇ. Τὰς δὲ τῆς ψυχῆς πῶς; Ἐπιθυμητικοῦ, θυμοειδοῦς, λογιστικοῦ. Ἢ ταῖς διαφοραῖς τῶν ἐνεργειῶν, αἳ γίνονται κατ᾽ αὐτάς, ὅτι γεννητικαὶ αὗται τούτων. Ἢ τῷ ὠφελίμῳ καὶ βλαβερῷ· καὶ πάλιν διαιρετέον τὰς ὠφελείας καὶ τὰς βλάβας. Τὰ αὐτὰ δὲ καὶ ἐπὶ τῶν σωματικῶν τῷ ποιεῖν διάφορα ἢ τῷ ὠφελίμῳ καὶ βλαβερῷ· οἰκεῖαι γὰρ διαφοραὶ ποιότητος. Ἢ γὰρ δοκεῖ ἡ ὠφέλεια καὶ τὸ βλάβος ἀπὸ τῆς ποιότητος καὶ ποιοῦ ἢ ζητητέον τρόπον ἄλλον. Ἐπισκεπτέον δέ, πῶς καὶ ὁ ποιὸς ὁ κατὰ τὴν ποιότητα ἐν τῇ αὐτῇ ἔσται· οὐ γὰρ δὴ ἓν γένος ἀμφοῖν. Καὶ εἰ ὁ πυκτικὸς ἐν ποιότητι, πῶς οὐ καὶ ὁ ποιητικός; Καὶ εἰ τοῦτο, καὶ τὸ ποιητικόν· ὥστε οὐδὲν δεῖ εἰς τὸ πρός τι τὸ ποιητικὸν οὐδ᾽ αὖ τὸ παθητικόν, εἰ ὁ παθητικὸς ποιός. Καὶ ἴσως βέλτιον ἐνταῦθα ὁ ποιητικός, εἰ κατὰ δύναμιν λέγεται, ἡ δὲ δύναμις ποιότης. Εἰ δὲ κατ᾽ οὐσίαν ἡ δύναμις ἤ τις δύναμις, οὐδ᾽ οὕτω πρός τι οὐδὲ ποιὸν ἔτι. Οὐδὲ γὰρ ὡς τὸ μεῖζον τὸ ποιητικόν· τὸ γὰρ μεῖζον τὴν ὑπόστασιν, καθὸ μεῖζον, πρὸς τὸ ἔλαττον, τὸ δὲ ποιητικὸν τῷ τοιόνδε εἶναι ἤδη. Ἀλλ᾽ ἴσως κατὰ μὲν τὸ τοιόνδε ποιόν, ᾗ δὲ δύναται εἰς ἄλλο ποιητικὸν λεγόμενον πρός τι. Διὰ τί οὖν οὐ καὶ ὁ πυκτικὸς πρός τι, καὶ ἡ πυκτικὴ αὐτή; Πρὸς ἄλλον γὰρ ὅλως ἡ πυκτική· καὶ γὰρ οὐδὲν αὐτῆς θεώρημα, ὃ μὴ πρὸς ἄλλο. Καὶ περὶ τῶν ἄλλων δὲ τεχνῶν ἢ τῶν πλείστων ἐπισκεπτέον καὶ λεκτέον ἴσως· ᾗ μὲν διατιθεῖσι τὴν ψυχήν, ποιότητες, ᾗ

δὲ ποιοῦσι, ποιητικαὶ καὶ κατὰ τοῦτο πρὸς ἄλλον καὶ πρός τι· ἐπεὶ καὶ ἄλλον τρόπον πρός τι, καθὸ ἕξεις λέγονται. Ἆρ᾽ οὖν ἄλλη τις ὑπόστασις κατὰ τὸ ποιητικὸν τοῦ «ποιητικὸν» οὐκ ἄλλου τινὸς ὄντος ἢ καθόσον ποιόν; Τάχα μὲν γὰρ ἄν τις ἐπὶ τῶν ἐμψύχων καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπὶ τῶν προαίρεσιν ἐχόντων τῷ νενευκέναι πρὸς τὸ ποιεῖν ὑπόστασιν εἶναι καὶ κατὰ τὸ ποιητικόν· ἐπὶ δὲ τῶν ἀψύχων δυνάμεων, ἃς ποιότητας εἴπομεν, τί τὸ ποιητικόν; Ἢ ὅταν συντύχῃ αὐτῷ ἄλλο, ἀπέλαυσε καὶ μετέβαλε παρ᾽ ἐκείνου οὗ ἔχει. Εἰ δὲ τὸ αὐτὸ καὶ ποιεῖ εἰς ἄλλο καὶ πάσχει, πῶς ἔτι τὸ ποιητικόν; Ἐπεὶ καὶ τὸ μεῖζον τρίπηχυ ὂν καφ᾽ αὑτὸ καὶ μεῖζον καὶ ἔλαττον ἐν τῇ συντυχίᾳ τῇ πρὸς ἄλλο. Ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον μεταλήψει μεγέθους καὶ μικρότητος· ἢ καὶ τοῦτο μεταλήψει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ. Ζητητέον δὲ καὶ ἐνταῦθα καὶ εἰ αἱ τῇδε ποιότητες καὶ αἱ ἐκεῖ ὑφ᾽ ἕν· τοῦτο δὲ πρὸς τοὺς τιθεμένους κἀκεῖ· ἢ κἂν μὴ εἴδη τις διδῷ, ἀλλὰ νοῦν λέγων εἰ ἕξιν λέγοι, ἢ κοινόν τι ἐπ᾽ ἐκείνης καὶ ταύτης τῆς ἕξεως· καὶ σοφία δὲ συγχωρεῖται. Ἢ εἰ ὁμώνυμος πρὸς τὴν ἐνταῦθα, οὐκ ἠρίθμηται δηλονότι ἐν τούτοις· εἰ δὲ συνωνύμως, ἔσται τὸ ποιὸν κοινὸν ἐνταῦθα κἀκεῖ, εἰ μή τις τἀκεῖ λέγοι πάντα οὐσίας· καὶ τὸ νοεῖν τοίνυν. Ἀλλὰ τοῦτο κοινὸν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας κατηγορίας, [ἢ] εἰ τὸ διττὸν ὧδε κἀκεῖ, ἢ ὑφ᾽ ἓν ἄμφω.

13. Περὶ δὲ τοῦ ποτὲ ὧδε ἐπισκεπτέον· εἰ τὸ χθὲς καὶ αὔριον καὶ πέρυσι καὶ τὰ τοιαῦτα μέρη χρόνου, διὰ τί οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ ἔσται καὶ ταῦτα, ἐν ᾧπερ καὶ ὁ χρόνος; Ἐπεὶ καὶ τὸ ἦν καὶ τὸ ἔστι καὶ τὸ ἔσται, εἴδη ὄντα χρόνου, δίκαιον δήπου ἐν ᾧ ὁ χρόνος τετάχθαι. Λέγεται δὲ τοῦ ποσοῦ ὁ

χρόνος· ὥστε τί δεῖ κατηγορίας ἄλλης; Εἰ δὲ λέγοιεν ὡς οὐ μόνον χρόνος τὸ ἦν καὶ ἔσται, καὶ τὸ χθὲς καὶ πέρυσι, τὰ ὑπὸ τὸ ἦν ὑποβεβλῆσθαι γὰρ δεῖ ταῦτα τῷ ἦν ἀλλ᾽ οὖν οὐ μόνον χρόνος, ἀλλὰ ποτὲ χρόνος, πρῶτον μὲν ἔσται, εἰ τὸ «ποτὲ χρόνος», χρόνος· ἔπειτα, εἰ χρόνος παρεληλυθὼς τὸ χθές, σύνθετόν τι ἔσται, εἰ ἕτερον τὸ παρεληλυθὸς καὶ ἕτερον ὁ χρόνος· δύο οὖν κατηγορίαι καὶ οὐχ ἁπλοῦν. Εἰ δὲ τὸ ἐν χρόνῳ φήσουσι τὸ ποτὲ εἶναι, ἀλλ᾽ οὐ χρόνον, τοῦτο τὸ ἐν χρόνῳ εἰ μὲν τὸ πρᾶγμα λέγουσιν, οἷον Σωκράτης ὅτι πέρυσιν ἦν, ὁ μὲν Σωκράτης ἔξωθεν ἂν εἴη, καὶ οὐχ ἕν τι λέγουσιν. Ἀλλὰ Σωκράτης ἢ ἡ πρᾶξις ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ τί ἂν εἴη ἢ ἐν μέρει τοῦ χρόνου; Εἰ δ᾽ ὅτι μέρος χρόνου λέγουσι, καὶ καθότι μέρος ἀξιοῦσι μὴ χρόνον ἁπλῶς τι λέγειν, ἀλλὰ μέρος χρόνου παρεληλυθός, πλείω ποιοῦσι, καὶ τὸ μέρος ᾗ μέρος πρός τι ὂν προσλαμβάνουσι. Καὶ τὸ παρεληλυθὸς ἐγκείμενον τί αὐτοῖς ἔσται ἢ τὸ αὐτὸ τῷ ἦν, ὃ ἦν εἶδος χρόνου; Ἀλλ᾽ εἰ τῷ ἀόριστον μὲν εἶναι τὸ ἦν, τὸ δὲ χθὲς καὶ τὸ πέρυσιν ὡρίσθαι, πρῶτον μὲν τὸ ἦν ποῦ τάξομεν; Ἔπειτα τὸ χθὲς ἔσται «ἦν ὡρισμένον», ὥστε ἔσται ὡρισμένος χρόνος τὸ χθές· τοῦτο δὲ ποσός τις χρόνος· ὥστε, εἰ χρόνος ποσόν, ποσὸν ὡρισμένον ἕκαστον τούτων ἔσται. Εἰ δέ, ὅταν λέγωσι χθές, τοῦτο λέγομεν, ὡς ἐν χρόνῳ παρεληλυθότι ὡρισμένῳ γέγονε τόδε, ἔτι πλείω καὶ μᾶλλον λέγουσιν· ἔπειτα, εἰ δεῖ ἐπεισάγειν ἄλλας κατηγορίας τῷ ἕτερον ἐν ἑτέρῳ ποιεῖν, ὡς ἐνταῦθα τὸ ἐν χρόνῳ, ἄλλας πολλὰς ἀνευρήσομεν ἀπὸ τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἐν ἄλλῳ. Λεχθήσεται δὲ σαφέστερον ἐν τοῖς ἑξῆς τοῖς περὶ τοῦ ποῦ.

14. Τὸ δὲ ποῦ, ἐν Λυκίῳ καὶ ἐν Ἀκαδημίᾳ. Ἡ μὲν οὖν Ἀκαδημία καὶ τὸ Λύκιον πάντως τόποι καὶ μέρη

τόπου, ὥσπερ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ ὡδὶ εἴδη ἢ μέρη· διαφέρει δέ, ὅτι ἀφωρισμένως μᾶλλον. Εἰ οὖν τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ μέσον τόποι, οἷον Δελφοὶ τὸ μέσον, καὶ τὸ παρὰ τὸ μέσον, οἷον Ἀθῆναι καὶ Λύκιον δὴ καὶ τὰ ἄλλα, τί δεῖ παρὰ τὸν τόπον ζητεῖν ἡμᾶς καὶ ταῦτα λέγοντας τόπον ἐφ᾽ ἑκάστου τούτων σημαίνειν; Εἰ δὲ ἄλλο ἐν ἄλλῳ λέγομεν, οὐχ ἓν λέγομεν οὐδὲ ἁπλοῦν λέγομεν. Ἔπειτα, εἰ τοῦτον ἐνταῦθα λέγομεν, σχέσιν τινὰ γεννῶμεν τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τοῦ δεξαμένου πρὸς ὃ ἐδέξατο· διὰ τί οὖν οὐ πρός τι, εἰ ἐκ τῆς ἑκατέρου πρὸς ἑκάτερον σχέσεως ἀπεγεννήθη τι; Εἶτα ⟨τί⟩ διαφέρει τὸ ὧδε τοῦ Ἀθήνησιν; Ἀλλὰ τὸ ὧδε τὸ δεικτικὸν τόπον φήσουσι σημαίνειν· ὥστε καὶ τὸ Ἀθήνησιν· ὥστε τοῦ τόπου τὸ Ἀθήνησιν. Εἶτα, εἰ τὸ Ἀθήνησι τοῦτό ἐστι τὸ «ἐν Ἀθήναις ἐστί», πρὸς τῷ τόπῳ καὶ τὸ ἔστι προσκατηγορεῖται· δεῖ δὲ οὔ· ὥσπερ οὐδὲ τὸ «ποιότης ἐστίν», ἀλλὰ τὸ «ποιότης» μόνον. Πρὸς δὲ τούτοις, εἰ τὸ ἐν χρόνῳ ἄλλο καὶ τὸ ἐν τόπῳ ἄλλο παρὰ χρόνον καὶ τόπον, διὰ τί οὐ καὶ τὸ ἐν ἀγγείῳ ἄλλην κατηγορίαν ποιήσει, καὶ τὸ ἐν ὕλῃ ἄλλο, καὶ τὸ ἐν ὑποκειμένῳ ἄλλο, καὶ τὸ ἐν ὅλῳ μέρος καὶ τὸ ὅλον ἐν μέρεσι, καὶ γένος ἐν εἴδεσι καὶ εἶδος ἐν γένει; Καὶ οὕτως ἡμῖν πλείους αἱ κατηγορίαι ἔσονται.

15. *Ἐν δὲ τῷ ποιεῖν λεγομένῳ τάδ᾽ ἄν τις ἐπισκέψαιτο. Λέγεται γὰρ ὡς, ἐπεὶ μετὰ τὴν οὐσίαν τὰ περὶ τὴν οὐσίαν ἦν ποσότης καὶ ἀριθμός, τὸ ποσὸν γένος ἕτερον ἦν καὶ ποιότητος οὔσης περὶ αὐτὴν ἄλλο γένος τὸ ποιόν, οὕτω καὶ ποιήσεως οὔσης ἄλλο γένος τὸ ποιεῖν. Ἆρ᾽ οὖν τὸ ποιεῖν ἢ ἡ ποίησις, ἀφ᾽ ἧς τὸ ποιεῖν, ὥσπερ καὶ ποιότης, ἀφ᾽ ἧς τὸ ποιόν; Ἢ ἐνταῦθα ποίησις, ποιεῖν, ποιῶν, ἢ ποιεῖν καὶ*

ποίησις εἰς ἓν ληπτέα; Ἐμφαίνει δὲ μᾶλλον τὸ ποιεῖν καὶ τὸν ποιοῦντα, ἡ δὲ ποίησις οὔ· καὶ τὸ ποιεῖν ἐν ποιήσει εἶναί τινι, τοῦτο δὲ ἐνεργείᾳ. Ὥστε ἐνέργειαν μᾶλλον εἶναι τὴν κατηγορίαν, ἣ [περὶ τὴν οὐσίαν] λέγεται θεωρεῖσθαι, ὡς ἐκεῖ ποιότης, καὶ αὐτὴ περὶ τὴν οὐσίαν ὥσπερ κίνησις· καὶ ἓν γένος ἡ κίνησις τῶν ὄντων. Διὰ τί γὰρ ποιότης μὲν ἕν τι περὶ τὴν οὐσίαν, καὶ ποσότης ἕν τι, καὶ πρός τι διὰ τὴν σχέσιν ἄλλου πρὸς ἄλλο, κινήσεως δὲ περὶ τὴν οὐσίαν οὔσης οὐκ ἔσται τι καὶ κίνησις ἓν γένος;

16. Εἰ δέ τις λέγοι τὴν κίνησιν ἀτελῆ ἐνέργειαν εἶναι, οὐδὲν ἐκώλυε τὴν μὲν ἐνέργειαν προτάττειν, εἶδος δὲ τὴν κίνησιν ὡς ἀτελῆ οὖσαν ὑποβάλλειν, κατηγοροῦντά γε αὐτῆς τὴν ἐνέργειαν, προστιθέντα δὲ τὸ ἀτελές. Τὸ γὰρ ἀτελὲς λέγεται περὶ αὐτῆς, οὐχ ὅτι οὐδὲ ἐνέργεια, ἀλλὰ ἐνέργεια μὲν πάντως, ἔχει δὲ καὶ τὸ πάλιν καὶ πάλιν, οὐχ ἵνα ἀφίκηται εἰς ἐνέργειαν ἔστι γὰρ ἤδη ἀλλ᾽ ἵνα ἐργάσηταί τι, ὃ ἕτερόν ἐστι μετ᾽ αὐτήν. Καὶ οὐκ αὐτὴ τελειοῦται τότε, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα οὗ ἐστοχάζετο· οἷον βάδισις ἐξ ἀρχῆς βάδισις ἦν. Εἰ δ᾽ ἔδει στάδιον διανύσαι, οὔπω δὲ ἦν διανύσας, τὸ ἐλλεῖπον οὐ τῆς βαδίσεως οὐδὲ τῆς κινήσεως ἦν, ἀλλὰ τῆς ποσῆς βαδίσεως· βάδισις δὲ ἦν καὶ ὁποσηοῦν καὶ κίνησις ἤδη· ὁ γοῦν κινούμενος καὶ ἤδη κεκίνηται, καὶ ὁ τέμνων ἤδη ἔτεμε. Καὶ ὡς ἡ λεγομένη ἐνέργεια οὐ δεῖται χρόνου, οὕτως οὐδ᾽ ἡ κίνησις, ἀλλ᾽ ἡ εἰς τοσοῦτον κίνησις· καὶ εἰ ἐν ἀχρόνῳ ἡ ἐνέργεια, καὶ ἡ κίνησις ᾗ ὅλως κίνησις. Εἰ δ᾽ ὅτι τὸ συνεχὲς προσλαβοῦσα πάντως ἐν χρόνῳ, καὶ ἡ ὅρασις μὴ διαλείπουσα τὸ ὁρᾶν ἐν συνεχείᾳ ἂν εἴη καὶ ἐν χρόνῳ. Μαρτυρεῖ δὲ τούτῳ καὶ ἡ ἀλογία ἡ λέγουσα ἀεὶ οἷόν τε εἶναι λαμβάνειν ἡστινοσοῦν

κινήσεως καὶ μὴ εἶναι μήτε τοῦ χρόνου ἀρχὴν ἐν ᾧ καὶ ἀφ᾽ οὗ ἤρξατο μήτε αὐτῆς ἀρχὴν τῆς κινήσεως, ἀλλ᾽ εἶναι αὐτὴν διαιρεῖν ἐπὶ τὸ ἄνω· ὥστε ἐξ ἀπείρου συμβαίνοι ἂν τοῦ χρόνου κεκινῆσθαι τὴν ἄρτι ἀρξαμένην καὶ αὐτὴν ἄπειρον εἰς τὸ ἀρξάμενον εἶναι. Τοῦτο γὰρ συμβαίνει διὰ τὸ χωρίζειν ἐνέργειαν κινήσεως καὶ τὴν μὲν ἐν ἀχρόνῳ φάσκειν γενέσθαι, τὴν δὲ χρόνου δεῖσθαι λέγειν μὴ τὴν τόσην μόνον, ἀλλ᾽ ὅλως τὴν φύσιν αὐτῆς ἀναγκάζεσθαι ποσὴν λέγειν καίτοι ὁμολογοῦντας καὶ αὐτοὺς κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ποσὸν αὐτῇ παρεῖναι, εἰ ἡμερησία εἴη ἢ ὁποσουοῦν χρόνου. Ὥσπερ οὖν ἐνέργεια ἐν ἀχρόνῳ, οὕτως οὐδὲν κωλύει καὶ κίνησιν ἦρχθαι ἐν ἀχρόνῳ, ὁ δὲ χρόνος τῷ τοσήνδε γεγονέναι. Ἐπεὶ καὶ μεταβολαὶ ἐν ἀχρόνῳ ὁμολογοῦνται γίγνεσθαι ἐν τῷ λέγεσθαι ὥσπερ οὐ καὶ ἀθρόας γιγνομένης μεταβολῆς. Εἰ οὖν μεταβολή, διὰ τί οὐχὶ καὶ κίνησις; Εἴληπται δὲ μεταβολὴ οὐκ ἐν τῷ μεταβεβληκέναι· οὐ γὰρ τῆς ἐν τῷ μεταβεβληκέναι ἐδεῖτο.

17. Εἰ δέ τις λέγοι μήτε τὴν ἐνέργειαν μήτε τὴν κίνησιν γένους δεῖσθαι καθ᾽ αὐτά, ἀλλ᾽ εἰς τὸ πρός τι ἀνάγειν τῷ τὴν μὲν ἐνέργειαν τοῦ δυνάμει εἶναι ἐνεργητικοῦ, τὴν δὲ τοῦ δυνάμει κινητικοῦ ἢ κινητοῦ, λεκτέον ὡς τὰ μὲν πρός τι αὐτὴ ἡ σχέσις ἐγέννα, ἀλλ᾽ οὐ τῷ πρὸς ἕτερον μόνον λέγεσθαι. Ὅταν δὲ ᾖ τις ὑπόστασις, κἂν ἑτέρου ᾖ κἂν πρὸς ἕτερον, τήν γε πρὸ τοῦ πρός τι εἴληχε φύσιν. Αὕτη τοίνυν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἕξις δὲ ἑτέρου οὖσα οὐκ ἀφήρηται τὸ πρὸ τοῦ πρός τι εἶναί τε καὶ νοεῖσθαι καθ᾽ αὑτά· ἢ οὕτω πάντα ἔσται πρός τι· πάντως γὰρ ἔχει ὁτιοῦν σχέσιν πρὸς ὁτιοῦν, ὡς καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς. Αὐτή τε ἡ ποίησις καὶ τὸ ποιεῖν διὰ τί εἰς τὸ πρός τι οὐκ ἀναχθήσεται; Ἡ γὰρ κίνησις

ἢ ἐνέργεια πάντως ἔσται. Εἰ δὲ τὴν μὲν ποίησιν εἰς τὸ πρός τι ἀνάξουσι, τὸ δὲ ποιεῖν ἓν γένος θήσονται, διὰ τί οὐ καὶ τὴν μὲν κίνησιν εἰς τὸ πρός τι, τὸ δὲ κινεῖσθαι ἕν τι γένος θήσονται, καὶ διαιρήσονται τὸ κινεῖσθαι ὡς ἓν διχῇ ἐν εἴδεσι τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν, ἀλλ' οὐχ ὡς νῦν τὸ μὲν ποιεῖν λέγουσι, τὸ δὲ πάσχειν;

18. Ἐπισκεπτέον δέ, εἰ ἐν τῷ ποιεῖν τὰς μὲν ἐνεργείας φήσουσι, τὰς δὲ κινήσεις, τὰς μὲν ἐνεργείας λέγοντες εἶναι τὰς ἀθρόας, τὰς δὲ κινήσεις, οἷον τὸ τέμνειν ἐν χρόνῳ γὰρ τὸ τέμνειν ἢ πάσας κινήσεις ἢ μετὰ κινήσεως, καὶ εἰ πάσας πρὸς τὸ πάσχειν τὰς ποιήσεις ἤ τινας καὶ ἀπολύτους, οἷον τὸ βαδίζειν καὶ τὸ λέγειν, καὶ εἰ τὰς πρὸς τὸ πάσχειν πάσας κινήσεις, τὰς δ' ἀπολύτους ἐνεργείας, ἢ ἐν ἑκατέροις ἑκάτερον. Τὸ γοῦν βαδίζειν ἀπολελυμένον ὂν κίνησιν ἂν εἴποιεν, τὸ δὲ νοεῖν οὐκ ἔχον τὸ πάσχον καὶ αὐτὸ ἐνέργειαν, οἶμαι. Ἢ οὐδὲ ποιεῖν φατέον τὸ νοεῖν καὶ τὸ βαδίζειν. Ἀλλ' εἰ μὴ ἐν τῷ ποιεῖν ταῦτα, ποῦ λεκτέον· τάχα δὲ τὸ νοεῖν πρὸς τὸ νοητόν, ὥσπερ τὴν νόησιν. Καὶ γὰρ τὴν αἴσθησιν πρὸς τὸ αἰσθητόν· ἀλλ' εἰ κἀκεῖ τὴν αἴσθησιν πρὸς τὸ αἰσθητόν, διὰ τί αὐτὸ τὸ αἰσθάνεσθαι οὐκέτι πρὸς τὸ αἰσθητόν; Καὶ ἡ αἴσθησις δέ, εἰ πρὸς ἕτερον, σχέσιν μὲν ἔχει πρὸς ἐκεῖνο, ἔχει δέ τι παρὰ τὴν σχέσιν, τὸ ἢ ἐνέργεια ἢ πάθος εἶναι. Εἰ οὖν τὸ πάθος παρὰ τό τινος εἶναι καὶ ὑπό τινος ἔστι τι ἕτερον, καὶ ἡ ἐνέργεια. Ἡ δὲ δὴ βάδισις ἔχουσα καὶ αὐτὴ τό τινος εἶναι καὶ ποδῶν εἶναι καὶ ὑπό τινος ἔχει τὸ κίνησις εἶναι. Ἔχοι ἂν οὖν καὶ ἡ νόησις παρὰ τὸ πρός τι τὸ ἢ κίνησις εἶναι ἢ ἐνέργεια.

19. Ἐπισκεπτέον δέ, εἰ καί τινες ἐνέργειαι δόξουσιν ἀτελεῖς εἶναι μὴ προσλαβοῦσαι χρόνον, ὥστε εἰς ταὐτὸν

ταῖς κινήσεσιν ἐλθεῖν, οἷον τὸ ζῆν καὶ ἡ ζωή. Ἐν χρόνῳ γὰρ τελείῳ τὸ ζῆν ἑκάστου καὶ ἡ εὐδαιμονία ἐνέργεια οὐκ ἐν ἀμερεῖ, ἀλλὰ οἷον ἀξιοῦσι καὶ τὴν κίνησιν εἶναι. Ὥστε κινήσεις ἄμφω λεκτέον, καὶ ἕν τι τὴν κίνησιν καὶ γένος ἕν, θεωροῦντας παρὰ τὸ ποσὸν τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ τὸ ποιὸν καὶ κίνησιν οὖσαν περὶ αὐτήν. Καί, εἰ βούλει, τὰς μὲν σωματικάς, τὰς δὲ ψυχικάς, ἢ τὰς μὲν παρ᾽ αὐτῶν, τὰς δὲ ὑπ᾽ ἄλλων εἰς αὐτά, ἢ τὰς μὲν ἐξ αὐτῶν, τὰς δὲ ἐξ ἄλλων, καὶ τὰς μὲν ἐξ αὐτῶν ποιήσεις εἴτε εἰς ἄλλα εἴτε ἀπολελυμένας, τὰς δὲ ἐξ ἄλλων πείσεις. Καίτοι καὶ αἱ εἰς ἄλλα κινήσεις αἱ αὐταὶ ταῖς ἐξ ἄλλων· ἡ γὰρ τμῆσις, ἥ τε παρὰ τοῦ τέμνοντος ἥ τε ἐν τῷ τεμνομένῳ, μία, ἀλλὰ τὸ τέμνειν ἕτερον καὶ τὸ τέμνεσθαι. Τάχα δὲ οὐδὲ μία ἡ τμῆσις ἡ ἀπὸ τοῦ τέμνοντος καὶ ἡ ἐν τῷ τεμνομένῳ, ἀλλ᾽ ἔστι τὸ τέμνειν τὸ ἐκ τῆς τοιᾶσδε ἐνεργείας καὶ κινήσεως ἑτέραν ἐν τῷ τεμνομένῳ διάδοχον κίνησιν γίγνεσθαι. Ἢ ἴσως οὐ κατ᾽ αὐτὸ τὸ τέμνεσθαι τὸ διάφορον, ἀλλὰ κατ᾽ ἄλλο τὸ ἐπιγιγνόμενον κίνημα, οἷον τὸ ἀλγεῖν· καὶ γὰρ τὸ πάσχειν ἐν τούτῳ. Τί οὖν, εἰ μή τι ἀλγοῖ; Τί ἄλλο ἢ ἡ ἐνέργεια τοῦ ποιοῦντος ἐν τῷδε οὖσα; Οὕτω γὰρ καὶ τὸ οὕτω λεγόμενον ποιεῖν. Καὶ διττὸν οὕτως εἶναι τὸ ποιεῖν, τὸ μὲν μὴ ἐν ἄλλῳ, τὸ δ᾽ ἐν ἄλλῳ συνιστάμενον· καὶ οὐκέτι τὸ μὲν ποιεῖν, τὸ δὲ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ ποιεῖν ἐν ἄλλῳ πεποίηκε δύο νομίζειν εἶναι, τὸ μὲν ποιεῖν, τὸ δὲ πάσχειν. Οἷον καὶ τὸ γράφειν, καίτοι ὂν ἐν ἄλλῳ, οὐκ ἐπιζητεῖ τὸ πάσχειν, ὅτι μὴ ἄλλο τι ἐν τῷ γραμματείῳ ποιεῖ παρὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ γράφοντος οἷον τὸ ἀλγεῖν· εἰ δέ τις λέγοι γεγράφθαι, οὐ τὸ πάσχειν λέγει. Καὶ ἐπὶ τοῦ βαδίζειν, καίτοι οὔσης γῆς ἐφ᾽ ἧς, οὐ προσποιεῖται τὸ πεπονθέναι.

᾽Αλλ᾽ ὅταν ἐπὶ σώματος ζῴου βαίνῃ, τὸ πάσχειν ἐπινοεῖ, ὃ ἐπιγίγνεται, ἄλγημα συλλογιζόμενος, οὐ τὸ βαδίζειν· ἢ ἐπενόησεν ἂν καὶ πρότερον. Οὕτω καὶ ἐπὶ πάντων κατὰ μὲν τὸ ποιεῖν ἓν λεκτέον μετὰ τοῦ λεγομένου πάσχειν, τοῦ ἀντιθέτου. Ὃ δὲ πάσχειν λέγεται, τὸ γενόμενον ὕστερον, οὐ τὸ ἀντίθετον, οἷον τῷ καίειν τὸ καίεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ καίειν καὶ καίεσθαι ἑνὸς ὄντος, τὸ ἐπ᾽ αὐτῷ γιγνόμενον ἢ ἄλγημα ἤ τι ἄλλο, οἷον μαραίνεσθαι. Τί οὖν, εἴ τις αὐτὸ τοῦτο ἐργάζοιτο, ὥστε λυπεῖν, οὐχ ὁ μὲν ποιεῖ, ὁ δὲ πάσχει, κἂν ἐκ μιᾶς ἐνεργείας τὰ δύο; [καὶ ὁ μὲν ποιεῖ, ὁ δὲ πάσχει] Ἢ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ οὐκέτι τὸ τῆς βουλήσεως τοῦ λυπεῖν, ἀλλὰ ποιεῖ τι ἕτερον, δι᾽ οὗ λυπεῖ, ὃ ἐν τῷ λυπησομένῳ γενόμενον ἓν ὂν καὶ ταὐτὸν πεποίηκεν ἄλλο, τὸ λυπεῖσθαι. Τί οὖν αὐτὸ τὸ ἓν γενόμενον, πρὶν καὶ λύπην ποιῆσαι, ἢ ὅλως λύπην οὐκ ἐμποιοῦν, οὐ πάθος ἐστὶ τοῦ εἰς ὅν, οἷον τὸ ἀκοῦσαι; Ἢ οὐ πάθος τὸ ἀκοῦσαι οὐδ᾽ ὅλως τὸ αἰσθάνεσθαι, ἀλλὰ τὸ λυπηθῆναί ἐστι γενέσθαι ἐν πάθει, ὃ μὴ ἀντίθετον τῷ ποιῆσαι.

20. ᾽Αλλ᾽ ἔστω μὴ ἀντίθετον· ὅμως δὲ ἕτερον ὂν τοῦ ποιεῖν οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ γένει τῇ ποιήσει. Ἤ, εἰ κινήσεις ἄμφω, ἐν τῷ αὐτῷ, οἷον ἀλλοίωσις κίνησις κατὰ τὸ ποιόν. Ἆρ᾽ οὖν, ὅταν μὲν ἀπὸ τοῦ ποιοῦν⟨τος⟩ ἴῃ ἡ ἀλλοίωσις, ποίησις καὶ τὸ ποιεῖν ἀπαθοῦς αὐτοῦ ὄντος; Ἢ ἐὰν μὲν ἀπαθὴς ᾖ, ἐν τῷ ποιεῖν ἔσται, ἐὰν δὲ ἐνεργῶν εἰς ἄλλον, οἷον τύπτων, καὶ πάσχῃ, οὐκέτι ποιεῖ. Ἢ οὐδὲν κωλύει ποιοῦντα καὶ πάσχειν. Εἰ οὖν κατ᾽ αὐτὸ τὸ πάσχειν, οἷον τὸ τρίβειν, διὰ τί ποιεῖν μᾶλλον ἢ πάσχειν; Ἤ, ὅτι ἀντιτρίβεται, καὶ πάσχει. Ἆρ᾽ οὖν, ὅτι ἀντικινεῖται, καὶ δύο κινήσεις φήσομεν περὶ αὐτόν; Καὶ πῶς δύο; ᾽Αλλὰ

μία. Καὶ πῶς ἡ αὐτὴ καὶ ποίησις καὶ πεῖσις; Καὶ οὕτω μὲν ποίησις τῷ ἀπ᾽ ἄλλου, εἰς ἄλλον δὲ πεῖσις ἡ αὐτὴ οὖσα. Ἀλλὰ ἄλλην φήσομεν; Καὶ πῶς ἄλλο τι διατίθησι τὸν πάσχοντα ἀλλοιοῦσα καὶ ὁ ποιῶν ἀπαθὴς ἐκείνου; Πῶς γὰρ ἂν πάθοι ὃ ποιεῖ ἐν ἄλλῳ; Ἆρ᾽ οὖν τὸ ἐν ἄλλῳ τὴν κίνησιν εἶναι ποιεῖ τὸ πάσχειν, ὃ ἦν οὐ πάσχειν κατὰ τὸν ποιοῦντα; Ἀλλ᾽ εἰ τὸ μὲν λευκαίνει ὁ λόγος ὁ τοῦ κύκνου, ὁ δὲ λευκαίνεται ὁ γιγνόμενος κύκνος, πάσχειν φήσομεν ἰόντα εἰς οὐσίαν; Εἰ δὲ καὶ ὕστερον λευκαίνοιτο γενόμενος; Καὶ εἰ τὸ μὲν αὔξοι, τὸ δὲ αὔξοιτο, τὸ αὐξόμενον πάσχειν; Ἢ μόνον ἐν τῷ ποιῷ τὴν πεῖσιν; Ἀλλ᾽ εἰ τὸ μὲν καλὸν ποιοῖ, τὸ δὲ καλλύνοιτο, τὸ καλλυνόμενον πάσχειν; Εἰ οὖν τὸ καλλῦνον χεῖρον γίγνοιτο ἢ καὶ ἀφανίζοιτο, οἷον ὁ καττίτερος, τὸ δὲ βέλτιον γίγνοιτο, ὁ χαλκός, πάσχειν τὸν χαλκὸν φήσομεν, τὸν δὲ ποιεῖν; Τὸν δὲ μανθάνοντα πῶς πάσχειν τῆς τοῦ ποιοῦντος ἐνεργείας εἰς αὐτὸν ἰούσης; Ἢ πάθησις πῶς ἂν εἴη μία γε οὖσα; Ἀλλ᾽ αὕτη μὲν οὐ πάθησις, ὁ δὲ ἔχων πάσχων ἔσται τοῦ πάσχειν τινὸς λαμβανομένου· οὐδὲ γὰρ τῷ μὴ ἐνηργηκέναι αὐτόν· οὐ γὰρ τὸ μανθάνειν ὥσπερ τὸ πληγῆναι ἐν ἀντιλήψει ὂν καὶ γνωρίσει, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὁρᾶν.

21. Τίνι οὖν γνωριοῦμεν τὸ πάσχειν; Οὐ γὰρ δὴ τῇ ἐνεργείᾳ τῇ παρ᾽ ἄλλου, εἰ ὁ τὴν ἐνέργειαν παραδεξάμενος αὐτοῦ ἐποιήσατο διαδεξάμενος. Ἀλλ᾽ ἆρα ὅπου μὴ ἐνέργεια, πεῖσις δὲ μόνον; Τί οὖν, εἰ κάλλιον γίγνοιτο, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ χεῖρον ἔχοι; Ἢ εἰ κατὰ κακίαν ἐνεργοῖ τις καὶ ἄρχοι εἰς ἄλλον ἀκολάστως; Ἢ οὐδὲν κωλύει ἐνέργειαν εἶναι φαύλην καὶ πεῖσιν καλήν. Τίνι οὖν διοριοῦμεν; Ἆρα τῷ τὸ μὲν εἰς ἄλλον παρ᾽ αὐτοῦ, τὸ δὲ ἀφ᾽ ἑτέρου ἐν ἄλλῳ

τὸ πάσχειν. Τί οὖν, εἰ ἐξ αὐτοῦ μέν, μὴ εἰς ἄλλον δέ, οἷον τὸ νοεῖν, τὸ δοξάζειν; Τὸ δὲ θερμανθῆναι παρ᾽ αὐτοῦ διανοηθέντος ἢ θυμωθέντος ἐκ δόξης μηδενὸς ἔξωθεν προσελθόντος. Ἢ τὸ μὲν ποιεῖν, εἴτε ἐν αὐτῷ εἴτε εἰς ἄλλον τι ὄν, κίνημα ἐξ αὐτοῦ. Ἡ οὖν ἐπιθυμία τί καὶ πᾶσα ὄρεξις, εἰ ἡ ὄρεξις κινεῖται ἀπὸ τοῦ ὀρεκτοῦ; Εἰ μή τις μὴ προσποιοῖτο ἀφ᾽ οὗ κεκίνηται, ὅτι δὲ μετ᾽ ἐκεῖνο ἐγήγερται. Τί οὖν διαφέρει τοῦ πεπλῆχθαι ἢ ὠσθέντα κατενεχθῆναι; Ἀλλ᾽ ἆρα διαιρετέον τὰς ὀρέξεις λέγοντα τὰς μὲν ποιήσεις, ὅσαι νῷ ἑπόμεναι, τὰς δὲ ὁλκὰς οὔσας πείσεις, τὸ δὲ πάσχειν οὐ τῷ παρ᾽ ἑτέρου ἢ παρ᾽ ἑαυτοῦ σαπείη γὰρ ἄν τι ἐν ἑαυτῷ ἀλλ᾽ ὅταν μηδὲν συμβαλλόμενον αὐτὸ ὑπομείνῃ ἀλλοίωσιν τὴν μὴ εἰς οὐσίαν ἄγουσαν, ἥτις ἐξίστησι πρὸς τὸ χεῖρον ἢ μὴ πρὸς τὸ βέλτιον, τὴν τοιαύτην ἀλλοίωσιν πεῖσιν καὶ τὸ πάσχειν ἔχειν; Ἀλλ᾽ εἰ τὸ θερμαίνεσθαι θερμότητά ἐστιν ἴσχειν, εἴη δὲ τῷ μὲν εἰς οὐσίαν συντελοῦν, τῷ δὲ μή, τὸ αὐτὸ πάσχειν καὶ οὐ πάσχειν ἔσται. Καὶ πῶς οὐ τὸ θερμαίνεσθαι διττόν; Ἢ τὸ θερμαίνεσθαι, ὅταν εἰς οὐσίαν συντελῇ, καὶ τότε ἄλλου πάσχοντος εἰς οὐσίαν συντελέσει, οἷον θερμαινομένου τοῦ χαλκοῦ καὶ πάσχοντος, ἡ δὲ οὐσία ὁ ἀνδριάς, ὃς οὐκ αὐτὸς ἐθερμαίνετο, ἀλλ᾽ ἢ κατὰ συμβεβηκός. Εἰ οὖν καλλίων ὁ χαλκὸς ἀπὸ τοῦ θερμαίνεσθαι ἢ κατὰ τὸ θερμαίνεσθαι, οὐδὲν κωλύει πάσχειν λέγειν· διττὸν γὰρ εἶναι τὸ πάσχειν, τὸ μὲν ἐν τῷ χεῖρον γίγνεσθαι, τὸ δ᾽ ἐν τῷ βέλτιον, ἢ οὐδέτερον.

22. Οὐκοῦν γίγνεται τὸ πάσχειν τῷ ἔχειν ἐν αὐτῷ κίνησιν [τὴν ἀλλοίωσιν] τὴν κατὰ τὸ ἀλλοιοῦσθαι ὁπωσοῦν· καὶ τὸ ποιεῖν ἢ ἔχειν ἐν αὐτῷ κίνησιν τὴν

ἀπόλυτον παρ᾽ αὐτοῦ ἢ τὴν τελευτῶσαν εἰς ἄλλο ἀπ᾽ αὐτοῦ, ὁρμωμένην ἀπὸ τοῦ λεγομένου ποιεῖν. Καὶ *κίνησις μὲν ἐπ᾽ ἀμφοῖν, ἡ δὲ διαφορὰ ἡ διαιροῦσα τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν τὸ μὲν ποιεῖν, καθόσον ποιεῖν, ἀπαθὲς τηροῦσα, τὸ δὲ πάσχειν ἐν τῷ διατίθεσθαι ἑτέρως ἢ πρότερον εἶχε, τῆς τοῦ πάσχοντος οὐσίας οὐδὲν εἰς οὐσίαν προσλαμβανούσης, ἀλλὰ ἄλλου ὄντος τοῦ πάσχοντος, ὅταν τις οὐσία γίνηται.* Γίνεται *τοίνυν τὸ αὐτὸ ἐν σχέσει τινὶ ποιεῖν, ἐν ἄλλῃ δὲ πάσχειν· παρὰ μὲν γὰρ τῷδε θεωρούμενον ποιεῖν ἔσται, κίνησις οὖσα ἡ αὐτή, παρὰ δὲ τῷδε πάσχειν, ὅτι τάδε οὗτος διατίθεται· ὥστε κινδυνεύειν ἄμφω πρός τι εἶναι, ὅσα τοῦ ποιεῖν πρὸς τὸ πάσχειν, εἰ μὲν παρὰ τούτῳ τὸ αὐτό, ποιεῖν, εἰ δὲ παρὰ τῷδε, πάσχειν.* Καὶ *θεωρούμενον ἑκάτερον οὐ καθ᾽ αὐτό, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος· οὗτος κινεῖ καὶ οὗτος κινεῖται, καὶ δύο κατηγορίαι ἑκάτερον· καὶ οὗτος δίδωσι τῷδε κίνησιν, οὗτος δὲ λαμβάνει, ὥστε λῆψις καὶ δόσις καὶ πρός τι.* Ἢ *εἰ ἔχει ὁ λαβών, ὥσπερ λέγεται ἔχειν χρῶμα, διὰ τί οὐ καὶ ἔχει κίνησιν;* Καὶ *ἡ ἀπόλυτος κίνησις, οἷον ἡ τοῦ βαδίζειν, ἔχει βάδισιν, καὶ ἔχει δὲ νόησιν.* Ἐπισκεπτέον *δέ, εἰ τὸ προνοεῖν ποιεῖν, εἰ καὶ τὸ προνοίας τυγχάνειν πάσχειν· εἰς ἄλλο γὰρ καὶ περὶ ἄλλου ἡ πρόνοια.* Ἢ *οὐδὲ τὸ προνοεῖν ποιεῖν, καὶ εἰ περὶ ἄλλου τὸ νοεῖν, ἢ ἐκεῖνο πάσχειν.* Ἢ *οὐδὲ τὸ νοεῖν ποιεῖν οὐ γὰρ εἰς αὐτὸ τὸ νοούμενον, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ οὐδὲ ποίησις ὅλως.* Οὐδὲ *δεῖ πάσας ἐνεργείας ποιήσεις λέγειν οὐδὲ ποιεῖν τι· κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ἡ ποίησις.* Τί *οὖν; εἰ βαδίζων ἴχνη εἰργάσατο, οὐ λέγομεν πεποιηκέναι;* Ἀλλ᾽ *ἐκ τοῦ εἶναι αὐτὸν ἄλλο τι.* Ἢ *ποιεῖν κατὰ συμβεβηκὸς καὶ τὴν ἐνέργειαν κατὰ συμβεβηκός, ὅτι μὴ πρὸς τοῦτο*

ἑώρα· ἐπεὶ καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων ποιεῖν λέγομεν, οἷον τὸ πῦρ θερμαίνειν καὶ «ἐνήργησε τὸ φάρμακον». Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἅλις.

23. Περὶ δὲ τοῦ ἔχειν, εἰ τὸ ἔχειν πολλαχῶς, διὰ τί οὐ πάντες οἱ τρόποι τοῦ ἔχειν εἰς ταύτην τὴν κατηγορίαν ἀναχθήσονται; Ὥστε καὶ τὸ ποσόν, ὅτι ἔχει μέγεθος, καὶ τὸ ποιόν, ὅτι ἔχει χρῶμα, καὶ ὁ πατὴρ καὶ τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἔχει υἱόν, καὶ ὁ υἱὸς, ὅτι ἔχει πατέρα, καὶ ὅλως κτήματα. Εἰ δὲ τὰ μὲν ἄλλα ἐν ἐκείναις, ὅπλα δὲ καὶ ὑποδήματα καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα, πρῶτον μὲν ζητήσειεν ἄν τις, διὰ τί, καὶ διὰ τί ἔχων μὲν αὐτὰ μίαν ἄλλην κατηγορίαν ποιεῖ, καίων δὲ ἢ τέμνων ἢ κατορύττων ἢ ἀποβάλλων οὐκ ἄλλην ἢ ἄλλας; Εἰ δ' ὅτι περίκειται, κἂν ἱμάτιον κέηται ἐπὶ κλίνης, ἄλλη κατηγορία ἔσται, κἂν κεκαλυμμένος ᾖ τις. Εἰ δὲ κατὰ τὴν κάθεξιν αὐτὴν καὶ τὴν ἕξιν, δηλονότι καὶ τὰ ἄλλα πάντα ⟨αὖ τὰ⟩ κατὰ τὸ ἔχειν λεγόμενα καὶ εἰς ἕξιν [αὐτά], ὅπου ποτὲ ἡ ἕξις, ἀνακτέον· οὐ γὰρ διοίσει κατὰ τὸ ἐχόμενον. Εἰ μέντοι ποιότητα ἔχειν οὐ δεῖ λέγειν, ὅτι ἤδη ποιότης εἴρηται, οὐδὲ ποσότητα ἔχειν, ὅτι ποσότης, οὐδὲ μέρη ἔχειν, ὅτι οὐσία εἴρηται, διὰ τί δὲ ὅπλα ἔχειν εἰρημένης οὐσίας, ἐν ᾗ ταῦτα; Οὐσία γὰρ ὑπόδημα καὶ ὅπλα. Πῶς δ' ὅλως ἁπλοῦν καὶ μιᾶς κατηγορίας «ὅδε ὅπλα ἔχει»; τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ ὡπλίσθαι. Ἔπειτα πότερον ἐπὶ ζῶντος μόνον ἢ κἂν ἀνδριὰς ᾖ, ὅτῳ ταῦτα; Ἄλλως γὰρ ἑκάτερον ἔχειν δοκεῖ καὶ ἴσως ὁμωνύμως· ἐπεὶ καὶ τὸ «ἕστηκεν» ἐπ' ἀμφοῖν οὐ ταὐτόν. Ἔτι καὶ τὸ ἐν ὀλίγοις πῶς εὔλογον ἔχειν κατηγορίαν γενικὴν ἄλλην;

24. Ἐπὶ δὲ τοῦ κεῖσθαι ἐν ὀλίγοις καὶ αὐτὸ ὂν ἀνακεῖσθαι, καθῆσθαι, καίτοι οὐ κεῖσθαι ἁπλῶς λεγομένων,

ἀλλὰ «πῶς κεῖνται» καὶ «κεῖται ἐν σχήματι τοιῷδε». Καὶ τὸ μὲν σχῆμα ἄλλο· τοῦ δὲ κεῖσθαι τί ἄλλο σημαίνοντος ἢ «ἐν τόπῳ ἐστίν», εἰρημένου τοῦ σχήματος καὶ τοῦ τόπου, τί δεῖ εἰς ἓν δύο κατηγορίας συνάπτειν; Ἔπειτα, εἰ μὲν τὸ «κάθηται» ἐνέργειαν σημαίνει, ἐν ταῖς ἐνεργείαις τακτέον, εἰ δὲ πάθος, ἐν τῷ πεπονθέναι ἢ πάσχειν. Τὸ δὲ «ἀνάκειται» τί ἄλλο ἢ «ἄνω κεῖται», ὥσπερ καὶ τὸ «κάτω κεῖται» ἢ «μεταξὺ κεῖται». Διὰ τί δὲ ἀνακλίσεως οὔσης ἐν τῷ πρός τι οὐχὶ καὶ ὁ ἀνακείμενος ἐκεῖ; Ἐπεὶ καὶ τοῦ δεξιοῦ ὄντος ἐκεῖ καὶ ὁ δεξιὸς ἐκεῖ καὶ ὁ ἀριστερός. Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τούτων.

25. Πρὸς δὲ τοὺς τέτταρα τιθέντας καὶ τετραχῶς διαιροῦντας εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα, καὶ κοινόν τι ἐπ᾽ αὐτῶν τιθέντας καὶ ἑνὶ γένει περιλαμβάνοντας τὰ πάντα, ὅτι μὲν κοινόν τι καὶ ἐπὶ πάντων ἓν γένος λαμβάνουσι, πολλὰ ἄν τις λέγοι. Καὶ γὰρ ὡς ἀσύνετον αὐτοῖς καὶ ἄλογον τὸ τὶ τοῦτο καὶ οὐκ ἐφαρμόττον ἀσωμάτοις καὶ σώμασι. Καὶ διαφορὰς οὐ καταλελοίπασιν, αἷς τὸ τὶ διαιρήσουσι. Καὶ τὸ τὶ τοῦτο ἢ ὂν ἢ μὴ ὄν ἐστιν· εἰ μὲν οὖν ὄν, ἕν τι τῶν εἰδῶν ἐστιν· εἰ δὲ μὴ ὄν, ἔστι τὸ ὂν μὴ ὄν. Καὶ μυρία ἕτερα. Ταῦτα μὲν οὖν ἐν τῷ παρόντι ἐατέον, αὐτὴν δὲ τὴν διαίρεσιν ἐπισκεπτέον. Ὑποκείμενα μὲν γὰρ πρῶτα τάξαντες καὶ τὴν ὕλην ἐνταῦθα τῶν ἄλλων προτάξαντες τὴν πρώτην αὐτοῖς δοκοῦσαν ἀρχὴν συντάττουσι τοῖς μετὰ τὴν ἀρχὴν αὐτῶν. Καὶ πρῶτον μὲν τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον εἰς ἓν ἄγουσιν, οὐχ οἷόν τε ὂν ἐν γένει τῷ αὐτῷ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον εἶναι. Ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον, τὸ ὕστερον παρὰ τοῦ προτέρου λαμβάνει τὸ εἶναι,

ἐν δὲ τοῖς ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος τὸ ἴσον εἰς τὸ εἶναι ἕκαστον ἔχει παρὰ τοῦ γένους, εἴπερ τοῦτο δεῖ γένος εἶναι τὸ ἐν τῷ τί ἐστι τῶν εἰδῶν κατηγορούμενον· ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ φήσουσι παρὰ τῆς ὕλης, οἶμαι, τοῖς ἄλλοις τὸ εἶναι ὑπάρχειν. Ἔπειτα τὸ ὑποκείμενον ἓν ἀριθμοῦντες οὐ τὰ ὄντα ἐξαριθμοῦνται, ἀλλ᾽ ἀρχὰς τῶν ὄντων ζητοῦσι· διαφέρει δὲ ἀρχὰς λέγειν καὶ αὐτά. Εἰ δὲ ὂν μὲν μόνον τὴν ὕλην φήσουσι, τὰ δ᾽ ἄλλα πάθη τῆς ὕλης, οὐκ ἐχρῆν τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων ἕν τι γένος προτάττειν· μᾶλλον δ᾽ ἂν βέλτιον αὐτοῖς ἐλέγετο, εἰ τὸ μὲν οὐσίαν, τὰ δ᾽ ἄλλα πάθη, καὶ διῃροῦντο ταῦτα. Τὸ δὲ καὶ λέγειν τὰ μὲν ὑποκείμενα, τὰ δὲ τὰ ἄλλα, ἑνὸς ὄντος τοῦ ὑποκειμένου καὶ διαφορὰν οὐκ ἔχοντος, ἀλλ᾽ ἢ τῷ μεμερίσθαι, ὥσπερ ὄγκον εἰς μέρη καίτοι οὐδὲ μεμερίσθαι τῷ συνεχῆ λέγειν τὴν οὐσίαν βέλτιον λέγειν ἦν «τὸ μὲν ὑποκείμενον».

26. Ὅλως δὲ τὸ προτάττειν ἁπάντων τὴν ὕλην, ὃ δυνάμει ἐστίν, ἀλλὰ μὴ ἐνέργειαν πρὸ δυνάμεως τάττειν, παντάπασιν ἀτοπώτατον. Οὐδὲ γάρ ἔστι τὸ δυνάμει εἰς ἐνέργειαν ἐλθεῖν ποτε τάξεως ἀρχὴν ἔχοντος ἐν τοῖς οὖσι τοῦ δυνάμει· οὐ γὰρ δὴ αὐτὸ ἑαυτὸ ἄξει, ἀλλὰ δεῖ ἢ πρὸ αὐτοῦ εἶναι τὸ ἐνεργείᾳ καὶ οὐκέτι τοῦτο ἀρχή, ἤ, εἰ ἅμα λέγοιεν, ἐν τύχαις θήσονται τὰς ἀρχάς. Ἔπειτα, εἰ ἅμα, διὰ τί οὐκ ἐκεῖνο προτάττουσι; Καὶ διὰ τί τοῦτο μᾶλλον ὄν, ἡ ὕλη, ἀλλ᾽ οὐκ ἐκεῖνο; Εἰ δὲ ὕστερον ἐκεῖνο, πῶς; Οὐ γὰρ δὴ ἡ ὕλη τὸ εἶδος γεννᾷ, ἡ ἄποιος τὸ ποιόν, οὐδ᾽ ἐκ τοῦ δυνάμει ἐνέργεια· ἐνυπῆρχε γὰρ ἂν τὸ ἐνεργείᾳ, καὶ οὐχ ἁπλοῦν ἔτι. Καὶ ὁ θεὸς δεύτερος αὐτοῖς τῆς ὕλης· καὶ γὰρ σῶμα ἐξ ὕλης ὢν καὶ εἴδους. Καὶ πόθεν αὐτῷ τὸ εἶδος; Εἰ δὲ καὶ ἄνευ τοῦ ὕλην ἔχειν ἀρχοειδὴς ὢν καὶ λόγος,

ἀσώματος ἂν εἴη ὁ θεός, καὶ τὸ ποιητικὸν ἀσώματον. Εἰ δὲ καὶ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστὶ τὴν οὐσίαν σύνθετος, ἅτε σῶμα ὤν, ἄλλην ὕλην τὴν τοῦ θεοῦ εἰσάξουσιν. Ἔπειτα πῶς ἀρχὴ ἡ ὕλη σῶμα οὖσα; Οὐ γάρ ἐστι σῶμα μὴ οὐ πολλὰ εἶναι· καὶ πᾶν σῶμα ἐξ ὕλης καὶ ποιότητος. Εἰ δὲ ἄλλως τοῦτο σῶμα, ὁμωνύμως λέγουσι σῶμα τὴν ὕλην. Εἰ δὲ κοινὸν ἐπὶ σώματος τὸ τριχῇ διαστατόν, μαθηματικὸν λέγουσιν· εἰ δὲ μετὰ ἀντιτυπίας τὸ τριχῇ, οὐχ ἓν λέγουσιν. Ἔπειτα ἡ ἀντιτυπία ποιὸν ἢ παρὰ ποιότητος. Καὶ πόθεν ἡ ἀντιτυπία; Πόθεν δὲ τὸ τριχῇ διαστατὸν ἢ τίς διέστησεν; Οὐ γὰρ ἐν τῷ λόγῳ τοῦ τριχῇ διαστατοῦ ἡ ὕλη, οὐδ᾽ ἐν τῷ τῆς ὕλης τὸ τριχῇ διαστατόν. Μετασχοῦσα τοίνυν μεγέθους οὐκέτ᾽ ἂν ἁπλοῦν εἴη. Ἔπειτα πόθεν ἡ ἕνωσις; Οὐ γὰρ δὴ αὐτὸ ἕν, ἀλλὰ μετοχῇ ἑνότητος. Ἐχρῆν δὴ λογίσασθαι ὡς οὐκ ἔστι δυνατὸν προτάττειν ἁπάντων ὄγκον, ἀλλὰ τὸ ἄογκον καὶ τὸ ἕν, καὶ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἀρξαμένους εἰς τὰ πολλὰ τελευτᾶν, καὶ ἐξ ἀμεγέθους εἰς μεγέθη, εἴ γε οὐκ ἔστι πολλὰ εἶναι μὴ ἑνὸς ὄντος, οὐδὲ μέγεθος μὴ ἀμεγέθους· εἴ γε τὸ μέγεθος ἓν οὐ τῷ αὐτὸ ἕν, ἀλλὰ τῷ μετέχειν τοῦ ἓν καὶ κατὰ σύμβασιν. Δεῖ τοίνυν εἶναι τὸ πρώτως καὶ κυρίως πρὸ τοῦ κατὰ σύμβασιν· ἢ πῶς ἡ σύμβασις; Καὶ ζητεῖν, τίς ὁ τρόπος τῆς συμβάσεως· τάχα γὰρ ἂν εὗρον τὸ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἕν. Λέγω δὲ κατὰ συμβεβηκός, ὃ τῷ μὴ αὐτὸ ἕν, ἀλλὰ παρ᾽ ἄλλου.

27. Ἐχρῆν δὲ καὶ ἄλλως τηροῦντας τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐν τῷ τιμίῳ μὴ τὸ ἄμορφον μηδὲ τὸ παθητὸν μηδὲ τὸ ζωῆς ἄμοιρον καὶ ἀνόητον καὶ σκοτεινὸν καὶ τὸ ἀόριστον τίθεσθαι ἀρχήν, καὶ τούτῳ ἀναφέρειν καὶ τὴν οὐσίαν. Ὁ γὰρ θεὸς αὐτοῖς εὐπρεπείας ἕνεκεν ἐπεισάγεται

παρά τε τῆς ὕλης ἔχων τὸ εἶναι καὶ σύνθετος καὶ ὕστερος, μᾶλλον δὲ ὕλη πως ἔχουσα. Ἔπειτα *εἰ ὑποκείμενον, ἀνάγκη ἄλλο εἶναι, ὃ ποιοῦν εἰς αὐτὴν ἔξω ὂν αὐτῆς παρέχει αὐτὴν ὑποκεῖσθαι τοῖς παρ᾽ αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς αὐτήν.* Εἰ *δ᾽ ἐν τῇ ὕλῃ καὶ αὐτὸς εἴη ὑποκείμενος καὶ αὐτὸς σὺν αὐτῇ γενόμενος, οὐκέτι ὑποκείμενον τὴν ὕλην παρέξεται οὐδὲ μετὰ τῆς ὕλης αὐτὸς ὑποκείμενον· τίνι γὰρ ὑποκείμενα ἔσται οὐκέτι ὄντος τοῦ παρέξοντος ὑποκείμενα αὐτὰ ἁπάντων καταναλωθέντων εἰς τὸ λεγόμενον ὑποκείμενον;* Πρός *τι γὰρ τὸ ὑποκείμενον, οὐ πρὸς τὸ ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ πρὸς τὸ ποιοῦν εἰς αὐτὸ κείμενον.* Καὶ *τὸ ὑποκείμενον ὑπόκειται πρὸς τὸ οὐχ ὑποκείμενον· εἰ τοῦτο, πρὸς τὸ ἔξω, ὥστε παραλελειμμένον ἂν εἴη τοῦτο.* Εἰ *δὲ οὐδὲν δέονται ἄλλου ἔξωθεν, αὐτὸ δὲ πάντα δύναται γίγνεσθαι σχηματιζόμενον, ὥσπερ ὁ τῇ ὀρχήσει πάντα αὐτὸν ποιῶν, οὐκέτ᾽ ἂν ὑποκείμενον εἴη, ἀλλ᾽ αὐτὸ τὰ πάντα.* Ὡς *γὰρ ὁ ὀρχηστὴς οὐχ ὑποκείμενον τοῖς σχήμασιν ἐνέργεια γὰρ αὐτοῦ τὰ ἄλλα οὕτως οὐδὲ ἣν λέγουσιν ὕλην ἔσται τοῖς πᾶσιν ὑποκείμενον, εἰ τὰ ἄλλα παρ᾽ αὐτῆς εἴη· μᾶλλον δὲ οὐδὲ τὰ ἄλλα ὅλως ἔσται, εἴ γέ πως ἔχουσα ὕλη τὰ ἄλλα, ὥς πως ἔχων ὁ ὀρχούμενος τὰ σχήματα.* Εἰ *δὲ τὰ ἄλλα οὐκ ἔσται, οὐδὲ ὅλως ὑποκείμενον αὕτη, οὐδὲ τῶν ὄντων ἡ ὕλη, ἀλλὰ ὕλη μόνον οὖσα τούτῳ αὐτῷ οὐδὲ ὕλη· πρός τι γὰρ ἡ ὕλη.* Τὸ *γὰρ πρός τι πρὸς ἄλλο καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους, οἷον διπλάσιον πρὸς ἥμισυ, οὐκ οὐσία πρὸς διπλάσιον· ὂν δὲ πρὸς μὴ ὂν πῶς πρός τι, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός;* Τὸ *δὲ καθ᾽ αὐτὸ ὂν καὶ ἡ ὕλη ὂν πρὸς ὄν.* Εἰ *γὰρ δύναμίς ἐστιν, ὃ μέλλει ἔσεσθαι, ἐκεῖνο δὲ μὴ οὐσία, οὐδ᾽ ἂν αὐτὴ οὐσία· ὥστε συμβαίνει αὐτοῖς αἰτιωμένοις*

τοὺς ἐκ μὴ οὐσιῶν οὐσίας ποιοῦντας αὐτοὺς ποιεῖν ἐξ οὐσίας μὴ οὐσίαν· ὁ γὰρ κόσμος καθόσον κόσμος οὐκ οὐσία. Ἄτοπον δὲ τὴν μὲν ὕλην τὸ ὑποκείμενον οὐσίαν, τὰ δὲ σώματα μὴ μᾶλλον οὐσίας, καὶ τούτων μᾶλλον μὴ τὸν κόσμον οὐσίαν, ἀλλ᾽ ἢ μόνον, καθόσον μόριον αὐτοῦ, οὐσίαν· καὶ τὸ ζῷον μὴ παρὰ τῆς ψυχῆς ἔχειν τὴν οὐσίαν, παρὰ δὲ τῆς ὕλης μόνον, καὶ τὴν ψυχὴν πάθημα ὕλης καὶ ὕστερον. Παρὰ τίνος οὖν ἔσχεν ἡ ὕλη τὸ ἐψυχῶσθαι, καὶ ὅλως τῆς ψυχῆς ἡ ὑπόστασις; Πῶς δὲ ἡ ὕλη ὁτὲ μὲν σώματα γίνεται, ἄλλο δὲ αὐτῆς ψυχή; Καὶ γὰρ εἰ ἄλλοθεν προσίοι τὸ εἶδος, οὐδαμῇ ψυχὴ ἂν γένοιτο ποιότητος προσελθούσης τῇ ὕλῃ, ἀλλὰ σώματα ἄψυχα. Εἰ δέ τι αὐτὴν πλάττοι καὶ ψυχὴν ποιοῖ, πρὸ τῆς γινομένης ψυχῆς ἔσται ἡ ποιοῦσα ψυχή.

28. Ἀλλὰ γὰρ πολλῶν ὄντων τῶν λεγομένων πρὸς τὴν ὑπόθεσιν ταύτην τούτων μὲν παυστέον, μὴ καὶ ἄτοπον ᾖ τὸ πρὸς οὕτω φανερὰν ἀτοπίαν φιλονεικεῖν, δεικνύντα, ὅτι τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ μάλιστα ὂν προτάττουσι καὶ τὸ ὕστατον πρῶτον. Αἴτιον δὲ ἡ αἴσθησις αὐτοῖς ἡγεμὼν γενομένη καὶ πιστὴ εἰς ἀρχῶν καὶ τῶν ἄλλων θέσιν. Τὰ γὰρ σώματα νομίσαντες εἶναι τὰ ὄντα, εἶτα αὐτῶν τὴν μεταβολὴν εἰς ἄλληλα φοβηθέντες τὸ μένον ὑπ᾽ αὐτὰ τοῦτο ᾠήθησαν τὸ ὂν εἶναι, ὥσπερ ἂν εἴ τις μᾶλλον τὸν τόπον ἢ τὰ σώματα νομίσειεν εἶναι τὸ ὄν, ὅτι οὐ φθείρεται ὁ τόπος νομίσας. Καίτοι καὶ οὗτος αὐτοῖς μένει, ἔδει δὲ οὐ τὸ ὁπωσοῦν μένον νομίσαι τὸ ὄν, ἀλλὰ ἰδεῖν πρότερον, τίνα δεῖ προσεῖναι τῷ ἀληθῶς ὄντι, οἷς οὖσιν ὑπάρχειν καὶ τὸ ἀεὶ μένειν. Οὐδὲ γάρ, εἰ σκιὰ ἀεὶ μένοι παρακολουθοῦσα ἀλλοιουμένῳ ἄλλῳ, μᾶλλόν ἐστιν ἢ ἐκεῖνο. Τό τε αἰσθητὸν

μετ᾽ ἐκείνου καὶ ἄλλων πολλῶν τῷ πλήθει μᾶλλον ἂν τὸ ὅλον ὂν εἴη ἢ ἕν τι τῶν ἐν ἐκείνῳ· εἰ δὲ δὴ καὶ τὸ ὅλον [ὑποβάθρα ἐκεῖνο] μὴ ὄν, πῶς ἂν ⟨ὑποβάθρα⟩ ἐκεῖνο; Πάντων τε θαυμαστότατον τὸ τῇ αἰσθήσει πιστουμένους ἕκαστα τὸ μὴ τῇ αἰσθήσει ἁλωτὸν τίθεσθαι ὄν. Οὐδὲ γὰρ ὀρθῶς τὸ ἀντιτυπὲς αὐτῇ διδόασι· ποιότης γὰρ τοῦτο. Εἰ δὲ τῷ νῷ λέγουσι λαβεῖν, ἄτοπος ὁ νοῦς οὗτος ὁ τὴν ὕλην αὐτοῦ προτάξας καὶ τὸ ὂν αὐτῇ δεδωκώς, ἀλλ᾽ οὐχ αὑτῷ. Οὐκ ὢν οὖν ὁ νοῦς αὐτοῖς πῶς ἂν πιστὸς εἴη περὶ τῶν κυριωτέρων αὐτοῦ λέγων καὶ οὐδαμῇ αὐτοῖς συγγενὴς ὤν; Ἀλλὰ περὶ μὲν ταύτης τῆς φύσεως καὶ τῶν ὑποκειμένων ἱκανῶς καὶ ἐν ἄλλοις.

29. Τὰ δὲ ποιὰ αὐτοῖς ἕτερα μὲν δεῖ εἶναι τῶν ὑποκειμένων, καὶ λέγουσιν· οὐ γὰρ ἂν αὐτὰ δεύτερα κατηρίθμουν. Εἰ τοίνυν ἕτερα, δεῖ αὐτὰ καὶ ἁπλᾶ εἶναι· εἰ τοῦτο, μὴ σύνθετα· εἰ τοῦτο, μηδ᾽ ὕλην ἔχειν, ᾗ ποιά· εἰ τοῦτο, ἀσώματα εἶναι καὶ δραστήρια· ἡ γὰρ ὕλη πρὸς τὸ πάσχειν αὐτοῖς ὑπόκειται. Εἰ δὲ σύνθετα, πρῶτον μὲν ἄτοπος ἡ διαίρεσις ἁπλᾶ καὶ σύνθετα ἀντιδιαστέλλουσα καὶ ταῦτα ὑφ᾽ ἓν γένος, ἔπειτα ἐν θατέρῳ τῶν εἰδῶν τὸ ἕτερον τιθεῖσα, ὥσπερ ἄν τις διαιρῶν τὴν ἐπιστήμην τὴν μὲν γραμματικὴν λέγοι, τὴν δὲ γραμματικὴν καὶ ἄλλο τι. Εἰ δὲ τὰ ποιὰ ὕλην ποιὰν λέγοιεν, πρῶτον μὲν οἱ λόγοι αὐτοῖς ἔνυλοι, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν ὕλῃ γενόμενοι σύνθετόν τι ποιήσουσιν, ἀλλὰ πρὸ τοῦ συνθέτου ὃ ποιοῦσιν ἐξ ὕλης καὶ εἴδους ἔσονται· οὐκ ἄρα αὐτοὶ εἴδη οὐδὲ λόγοι. Εἰ δὲ λέγοιεν μηδὲν εἶναι τοὺς λόγους ἢ ὕλην πως ἔχουσαν, τὰ ποιὰ δηλονότι πως ἔχοντα ἐροῦσι καὶ ἐν τῷ τρίτῳ γένει τακτέον. Εἰ δὲ ἥδε ἡ σχέσις ἄλλη, τίς ἡ διαφορά; Ἢ δῆλον, ὅτι τό

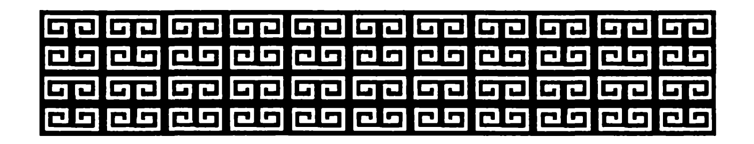
πως ἔχειν ἐνταῦθα ὑπόστασις μᾶλλον· καίτοι εἰ μὴ κἀκεῖ ὑπόστασις, τί καταριθμοῦσιν ὡς ἓν γένος ἢ εἶδος; Οὐ *γὰρ δὴ ὑπὸ τὸ αὐτὸ τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ οὐκ ὂν δύναται εἶναι.* Ἀλλὰ *τί τοῦτο τὸ ἐπὶ τῇ ὕλῃ πως ἔχον;* Ἢ *γὰρ ὂν ἢ οὐκ ὄν· καὶ εἰ ὄν, πάντως ἀσώματον· εἰ δὲ οὐκ ὄν, μάτην λέγεται, καὶ ὕλη μόνον, τὸ δὲ ποιὸν οὐδέν.* Ἀλλ' *οὐδὲ τό πως ἔχον· ἔτι γὰρ μᾶλλον οὐκ ὄν.* Τὸ *δὲ τέταρτον λεχθὲν καὶ πολλῷ μᾶλλον.* Μόνον *ὂν ἄρα ὕλη.* Τίς *οὖν τοῦτό φησιν;* Οὐ *γὰρ δὴ αὐτὴ ἡ ὕλη.* Εἰ *μὴ ἄρα αὐτή· πὼς γὰρ ἔχουσα ὁ νοῦς· καίτοι τό «πως ἔχουσα» προσθήκη κενή.* Ἡ *ὕλη ἄρα λέγει ταῦτα καὶ καταλαμβάνει.* Καὶ *εἰ μὲν ἔλεγεν ἔμφρονα, θαῦμα ἂν ἦν, πῶς καὶ νοεῖ καὶ ψυχῆς ἔργα ποιεῖ οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν ἔχουσα.* Εἰ *δ' ἀφρόνως λέγοι αὐτὴν τιθεῖσα ὃ μὴ ἔστι μηδὲ δύναται, τίνι ταύτην δεῖ ἀνατιθέναι τὴν ἀφροσύνην;* Ἤ, *εἰ ἔλεγεν, αὐτῇ· νῦν δὲ οὔτε λέγει ἐκείνη, ὅ τε λέγων πολὺ τὸ παρ' ἐκείνης ἔχων λέγει, ὅλος μὲν ὢν ἐκείνης, εἰ καὶ [μόνον] ψυχὴν ἔχοι, ἀγνοίᾳ δὲ αὑτοῦ καὶ δυνάμεως τῆς λέγειν τἀληθῆ περὶ τῶν τοιούτων δυναμένης.*

30. Ἐν *δὲ τοῖς πως ἔχουσιν ἄτοπον μὲν ἴσως τά πως ἔχοντα τρίτα τίθεσθαι ἢ ὁπωσοῦν τάξεως ἔχει, ἐπειδὴ περὶ τὴν ὕλην πως ἔχοντα πάντα.* Ἀλλὰ *διαφορὰν τῶν πως ἐχόντων φήσουσιν εἶναι καὶ ἄλλως πως ἔχειν τὴν ὕλην ὡδὶ καὶ οὕτως, ἄλλως δὲ ἐν τοῖς πως ἔχουσι, καὶ ἔτι τὰ μὲν ποιὰ περὶ τὴν ὕλην πως ἔχοντα, τὰ ἰδίως δέ πως ἔχοντα περὶ τὰ ποιά.* Ἀλλὰ *τῶν ποιῶν αὐτῶν οὐδὲν ἢ ὕλης πως ἐχούσης ὄντων πάλιν τά πως ἔχοντα ἐπὶ τὴν ὕλην αὐτοῖς ἀνατρέχει καὶ περὶ τὴν ὕλην ἔσται.* Πῶς *δὲ ἓν τό πως ἔχον πολλῆς διαφορᾶς ἐν αὐτοῖς οὔσης;* Πῶς *γὰρ τὸ τρίπηχυ*

καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἕν, τοῦ μὲν ποσοῦ, τοῦ δὲ ποιοῦ ὄντος; Πῶς *δὲ τὸ ποτὲ καὶ τὸ ποῦ;* Πῶς *δὲ ὅλως πως ἔχοντα τὸ χθὲς καὶ τὸ πέρυσι καὶ τὸ ἐν* Λυκίῳ *καὶ* Ἀκαδημίᾳ; Καὶ *ὅλως πῶς δὲ ὁ χρόνος πως ἔχων;* Οὔτε *γὰρ αὐτὸς οὔτε τὰ ἐν αὐτῷ τῷ χρόνῳ, οὔτε τὰ ἐν τῷ τόπῳ οὔτε ὁ τόπος.* Τὸ *δὲ ποιεῖν πῶς πως ἔχον;* Ἐπεὶ *οὐδ᾽ ὁ ποιῶν πως ἔχων, ἀλλὰ μᾶλλόν πως ποιῶν ἢ ὅλως οὔ πως, ἀλλὰ ποιῶν μόνον· καὶ ὁ πάσχων οὔ πως ἔχων, ἀλλὰ μᾶλλόν πως πάσχων ἢ ὅλως πάσχων [οὕτως].* Ἴσως *δ᾽ ἂν μόνον ἁρμόσει ἐπὶ τοῦ κεῖσθαι τὸ «πὼς ἔχων» καὶ ἐπὶ τοῦ ἔχειν· ἐπὶ δὲ τοῦ ἔχειν οὐ «πὼς ἔχων», ἀλλὰ «ἔχων».* Τὸ *δὲ πρός τι, εἰ μὲν μὴ ὑφ᾽ ἓν τοῖς ἄλλοις ἐτίθεσαν, ἕτερος λόγος ἦν ἂν ζητούντων εἴ τινα διδόασιν ὑπόστασιν ταῖς τοιαύταις σχέσεσι, πολλαχοῦ οὐ διδόντων.* Ἔτι *δ᾽ ἐν γένει τῷ αὐτῷ ⟨τὸ⟩ ἐπιγινόμενον πρᾶγμα τοῖς ἤδη οὖσιν ἄτοπον συντάττειν [τὸ ἐπιγινόμενον] εἰς ταὐτὸν γένος τοῖς πρότερον οὖσι· δεῖ γὰρ πρότερον ἓν καὶ δύο εἶναι, ἵνα καὶ ἥμισυ καὶ διπλάσιον.*

Περὶ *δὲ τῶν ὅσοι ἄλλως τὰ ὄντα ἢ τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων ἔθεντο, εἴτε ἄπειρα εἴτε πεπερασμένα, εἴτε σώματα εἴτε ἀσώματα, ἢ καὶ τὸ συναμφότερον, χωρὶς περὶ ἑκάστων ἔξεστι ζητεῖν λαμβάνουσι καὶ τὰ παρὰ τῶν ἀρχαίων πρὸς τὰς δόξας αὐτῶν εἰρημένα.*





VI. 2 (43). ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΓΕΝΩΝ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

О РОДАХ СУЩЕГО. ТРАКТАТ ВТОРОЙ

Синопсис

Платоновские роды́. Роды́ и начала. Сущее и возникшее (еще раз об абсурдности стоического «нечто») (гл. 1). Сущее есть сразу же и единое, и многое: его роды, достоинством равные друг другу, являются также и началами (гл. 2). Трансцендентное Единое есть причина родов; роды в единстве единого-сущего; неспособность дискурсивного мышления постичь это (гл. 3). Телесная и умопостигаемая сущность; душа как готовый образец умопостигаемого (гл. 4). Единство и множественность Души и единого-сущего (гл. 5–6). Движение как жизнь Души и Ума. Необходимо выделить также и покой в отдельный род (гл. 7). Познание сущего, движения и покоя в Уме путем интуитивного созерцания, которое позволяет также постичь тождественность и инаковость (гл. 8). Нет ли, кроме вышеуказанных,

и других родов? Почему трансцендентное Единое не является родом (гл. 9)? Почему Единое не является родом в едином-сущем: ка́к это Единое присутствует в сущем (гл. 9–11)? Все вещи, включая и математические величины и понятия, кажущиеся бездушными, стремятся к Единому и Благу (гл. 11–12). Количество и число позднее пяти платоновских родов и проистекают из них (гл. 13). Так же обстоит дело и с качеством: в умопостигаемом мире оно есть деятельность сущности (гл. 14). Сущность и остальные четыре платоновских рода (гл. 15). Для других аристотелевских категорий нет места в умопостигаемом (гл. 16). Благо не является родом: деятельность, жизнь или движение единого-сущего, направленные к трансцендентному Благу, суть благо для единого-сущего (гл. 17). Красота принадлежит сущности; знание есть движение. Ум не является родом, но — всеми истинно сущими; добродетели же суть деятельности Ума (гл. 18). Роды и их виды: общее и частное в Уме (гл. 19–20). Великое созерцание Ума, в котором вместе с первыми родами и проистекая из них проступают качество, количество, число и фигура. Всеохватность Ума (гл. 21). Толкование на *Тимей*, 39е («всесовершенное живое существо») с позиции данной теории и с привлечением для подтверждения сказанного текстов из *Парменида* и *Филеба* (гл. 22).

1. Теперь, после того как нами было исследовано то, что называется десятью родами, и уже было сказано о тех, кто возводит всё в один род и полагает четыре

[категории] некими эйдосами под этим родом,[1] следует сказать, ка́к этот вопрос представляется нам, стараясь возводить наши мнения к мысли Платона. Итак, если до́лжно утверждать, что сущее есть единое, то не до́лжно искать, есть ли единый род над всеми [иными родами, не следует доискиваться], суть ли [многие] начала [этого единого сущего], должны ли начала полагаться тождественными родам, или роды — началам; или же дело обстоит так, что все начала также суть и роды, но роды не суть начала, или наоборот; или и среди тех, и среди других некоторые начала суть также роды и некоторые роды — также начала; или одни все суть другие, но из других только некоторые суть первые.[2] Поскольку мы говорим, что сущее не есть единое — Платон и другие [древние учителя] сказали, почему это так,[3] — возможно, стало необходимым [еще раз] исследовать эти вопросы, поставив в центр прежде всего вопрос о числе [родов или начал] и о том, ка́к они существуют. Теперь, поскольку наше исследование о сущем или о сущих, то необходимо, прежде всего, ввести в наше рассуждение определение того, что́ есть сущее, относительно которого наше теперешнее исследование было бы истинно; ибо то, что другим мнится сущим, мы называем возникшим и никогда сущностно не существующим. Но мысля эти [т. е. возникающее и истинно сущее] отделенными друг от друга, не до́лжно мыслить их как разделившийся единый род — «нечто», или же думать, что Платон полагал подобным образом. Ибо смешно полагать под одним родом сущее и не-сущее,

как если бы кто-нибудь положил под одним родом Сократа и его изображение. Ибо «определение» означает здесь[4] разделение и полагание порознь; и тем, что [у Платона в *Софисте*] говорится, что кажущееся сущим есть не-сущее, показывается, что истинно сущее есть иное [нежели возникшее и лишь кажущееся сущим]. Приписывая сущему вечность, Платон показывает, что сущее должно быть таким, что оно никогда не изменяет природе сущего. Итак, мы говорим о таком сущем [т. е. истинно сущем] и будем исследовать его именно как не-единое сущее; позднее,[5] если это покажется уместным, мы скажем и о возникновении, и о возникшем, и о чувственном космосе.

2. Итак, поскольку мы утверждаем, что сущее не едино, имеет ли место некое число или беспредельность? В самом деле, что́ значит это «не едино»? Этим мы говорим, что оно сразу же едино и много, и что оно есть некое многообразное единое, имеющее свою множественность в едином. Итак, необходимо, чтобы то, что́ есть единое, таким вот образом было либо родовым единым, либо [это едино-многое единое] должно быть более, чем одним родом, но все эти роды должны быть собраны под единым [которое не будет уже родовым единым]; или же будет больше родов, но ни один из них не будет под другим, а каждый будет заключать в себя тех, что под ним (эти последние будут меньшими родами, или эйдосами, с теми индивидуумами, что под видами), и все они будут завершены в единой природе;

умопостигаемый космос, который мы и называем собственно сущим, будет составлен из всех них. Если это так, они должны быть не только родами, но сразу же и началами сущего: родами, ибо есть и другие, меньшие роды под ними, и вместе с ними эйдосы и индивиды; [они должны быть и] началами, если сущее таким именно образом состоит из многих, и из них [складывается] существование [умопостигаемого] целого. Если бы было несколько «тех, из которых», и они пришли бы вместе как целые и сотворили бы всё, не имея ничего иного [т. е. эйдосов и индивидов] под собой, то они были бы началами, а не родами; [дело, в этом случае, обстояло бы так же,] как если бы кто-нибудь сотворил чувственное из четырех [стихий]: огня и подобных; тогда они могли бы быть началами, но не родами; если только термин «род» не будет употребляться омонимически. Итак, если мы скажем, что суть некие роды и что они суть сразу же и роды, и начала, то сможем ли мы достичь полноты [умопостигаемого] целого, смешивая каждый из родов со всеми другими родами и с теми, что под ним; сможем ли мы достичь такой полноты, создавая смешение всех? [Если да, то] все они и каждый из них будут возможны, а не действительны, и каждое не будет само [т. е. ничего не останется вне смеси]. Но позволим ли мы родам стать на уровень отдельных вещей и смешаться с ними? И чем, в таком случае, будут ро́ды сами по себе? Они будут чем-то чистым и существующим в себе, и их смешанные [члены] не уничтожат их [в их чистоте]. Как же это? Об этом позже.[6] Теперь же,

поскольку мы согласились с тем, что они суть роды́ и, следовательно, начала сущности, и с тем, что и начала, и составленное существуют иным способом [не тем, что был рассмотрен выше], то в первую очередь до́лжно сказать, о скольких родах мы говорим, что они роды́, и почему мы различаем их друг от друга и не возводим их под одно, как если бы все они сошлись случайно, [и случайно из них] было сделано некое единое: в силу этого [кажется, что] благоразумнее им быть под одним [родом]. — Если бы все они были эйдосами сущего и индивидуальностями, непосредственно следующими из них, и не было бы ничего вне их, тогда возможно было бы сделать таким образом [т. е. возвести всех к единому роду]. Но поскольку каждое из таких положений было бы уничтожением сущности, — ибо эйдосы не были бы эйдосами, не будучи всецело многими под единым [родом], но все были бы единым, — то не было бы иного и иных сущих вне этого единого: ибо как могло стать многим единое, чтобы породить эйдосы, без того чтобы было иное помимо него самого? Ведь [единое становится многим] не благодаря единому, если только не раздробить его на части как величину; но даже и в этом случае разделяющий на части был бы иным [нежели первичное единство и полученное множество]. Если же само единое разложится или, вообще, разделится, то прежде разделения окажется разделенным. Поэтому и по многим другим причинам мы должны отказаться от «единого рода», ибо его нельзя взять как что-то, как отдельную вещь, нельзя назвать его сущим или сущно-

стью. Если же кто-нибудь все-таки скажет, что [«единый род»] есть сущее, то это будет сказано по случайности [т. е. это суждение будет лишено необходимости], как если назвать белое сущностью, не сказав, что́ есть белое.

3. Мы, конечно, говорим, что имеют место многие роды и что не по случайности они многие. Следовательно, они от Единого. Если же они от Единого, но Оно не заключено в определениях их бытия, то ничто не мешает каждому из них, поскольку каждый не единовиден другим, быть самим собой, т. е. отдельным родом. Но таково ли то [Единое], как то, что есть вне родов, возникших от Него как от причины, не приписывается ли Оно ничему из того, что [каждый из позднейших родов] есть? Да, Оно вовне, ибо Единое — по ту сторону; так что Единое не счисляется вместе с родами, если [в самом деле] через Него [возникают или благодаря Ему существуют те] иные, которые равны друг другу как роды. Почему же Оно не счисляется с ними? Потому что мы исследуем сущих, а не то, что по ту сторону. Тогда, довольно о Нем; но что [можно сказать] о том, что счисляется [вместе с другими родами]?[7] Можно было бы удивляться, ка́к оно счисляется с теми, кого причинно определяет. Было бы абсурдно, если бы оно и другие [роды́] были под единым родом; но если оно счисляется с причинно определенными им родами, как если бы оно само было [высшим] родом, другие же — вторичными и следствиями, и следствия были бы от-

личны от него самого, тогда оно не сказывается о них как их род или что-то иное, что о них, ведь и им необходимо быть также родами, как имеющим [виды и индивиды] под собой. Ибо если ты возьмешь «прогуливание», то прогуливание не будет под тобой как род; но если ничего не будет перед ним как родом, но все вещи будут после него, то прогуливание будет родом в сущностях [т. е. родом в сущностном смысле слова]. Возможно, вообще не следует говорить, что один [род] есть причина других, но — что эти другие [роды́] суть как бы части его, как бы его стихии, и что все есть одна природа, разделенная на части нашей мыслью [=примышлением]; само же это [«второе» единое], благодаря удивительной силе, одно во всех; оно является многим и становится многим, как если бы, находясь в движении, согласном многоумности своей природы, оно сделало единое не единым; и мы представляем, что единое имеет части, и полагаем каждую из них как одну, и называем каждую родом, пребывая в неведении, что мы не видим [при таком полагании единого умопостигаемого] целого разом, но представляем это единое часть за частью и опять связываем их, и не имеем возможности сколько-нибудь значительное время удержать их вместе, поскольку все они стремятся к себе.[8] Поэтому мы позволяем им перейти в целое, стать единым или, лучше сказать, быть единым. Но, возможно, это будет яснее, если мы узнаем, что́ есть приходящее позже, и поймем таким образом, ка́к они [т. е. первые сущие] есть. Поскольку в наших речах еще не должно было

звучать утверждений,[9] но необходимо было прийти к некоторым мыслям и определенному пониманию сказанного, постольку теперь дóлжно делать то, что следует.

4. Если мы хотим видеть природу тела, [спрашивая] чтó подобно природе тела в этом [чувственном] целом, то разве не знаем мы ее в случае какой-то из частей целого — например, камня: здесь будет налично и его подлежащее, и его количество, и величина, и качество (цвет, например); [теперь спрашивается:] говорить ли нам и в случае других тел, что называемое сущностью и количеством, и качеством, — все это существует вместе и разом, лишь нашим рассудком разделяясь на три [категории]; говорить ли нам, что тело едино, как и три [его определения]? Но если и движение присутствует как нечто родственное устроению тела, если оно счисляется [сущности, качеству и количеству], то уже четыре будет одним, и тело благодаря всем им становится единым и обретает свою собственную природу. Точно таким же образом, когда речь идет об умопостигаемой сущности и тамошних родах и началах, что-то должно отправиться в [сферу] телесного возникновения, чувственного постижения и величин — дело обстоит именно так [т. е. тела имеют величину], потому что тела суть по отдельности и отстоят друг от друга, и [что-то должно] получить умопостигаемую ипостась и существовать истинно, и быть более единым. Удивительно, как то, чтó есть единое, есть таким образом единое и многое. Ибо в случае тел утверждается, что одно

и то же едино и много, поскольку одно и то же [может ведь быть делимо] до бесконечности, и его цвет отличен от его облика, и они суть по отдельности [даже будучи в теле]. Если взять одну только душу вне пространственной разделенности частей, вне величин, как что-то простейшее (а так она и является в момент первого ее узрения мыслью), то как можно надеяться обрести ее после многих [т. е. составленных живых существ]? Кто-нибудь может подумать, что разделив живое существо на тело и душу, найдя тело многовидным, составленным и многообразным, он, положившись на душу как на что-то простое, может отдохнуть от странствий, поскольку пришел к началу. Тогда, поскольку душа для нас есть готовый [образец существа, пришедшего] из «умопостигаемого места»,[10] как в предшествующем рассуждении тело [было образцом существа, пришедшего] из места чувственного, постольку следует понять, ка́к это единое [т. е. душа] есть многое, и ка́к многое есть единое, [ведь душа —] не единое, составленное из многих, но единая природа, которая множественна. Когда это будет постигнуто и станет ясным, мы будем утверждать, что и истина о родах в [истинно] сущих предметах прояснилась.

5. Но в первую очередь мы должны подумать вот о чем: поскольку тела, например, животных и растений — каждое из них [в отдельности] и все они [вместе] — множественны в силу цветов, внешних форм, величин и эйдосов своих частей, благодаря тому что

одно их — в одном месте, а другое — в другом, однако все они пришли из единого: и пришли либо из такого Единого, которое всецело едино, из того, которое больше, чем происшедшее от Него, так что Оно также больше возникшего (ибо отпадение от сущего столько же, сколько отпадение от единого), поскольку они [возникшие вещи] суть из единого, но ни одна из них не существует так же, как всецело Единое или Само Единое (ибо Оно [Единое] не творило дискретной множественности), либо остается им быть из едино-многого. Но сотворившее их есть Душа; тогда именно она и есть это многое, которое едино. Что же дальше? Есть ли [Душа] множественность логосов возникающих вещей? [Не правильнее ли будет сказать, что] Душа — иное, а логосы — иное? Или же она есть сам Логос и само существо логосов, и эти [частные] логосы суть ее деятельности, поскольку она действует согласно сущности; сущность есть сила [=возможность] логосов. Таким образом, из того, что Душа [действуя] творит в иных, становится ясным, что это единое [т. е. Душа] многó. А что, если бы она не творила, если бы постигала, не творя, в восхождении к тому, что не творит? Разве не найдется и здесь [т. е. в процессе восхождения] множества сил? Ибо все согласны в том, что душа есть, но тождественно ли это «есть» вышеупомянутому бытию камня? Нет, конечно же. Но все равно, как и в случае с камнем, «бытие» обозначает не просто бытие, но бытие камнем; так же и здесь: «быть» для души обозначает вместе с бытием как таковым так же и бытие душой. Тогда, обстоит

ли дело так, что иное есть бытие, а иное — все остальное, что восполняет сущность души, отличительное различие, творящее душу [как особое сущее]? Нет, душа есть, конечно, определенное сущее, однако не таким же способом, каким человек бел, а только как эта вот сущность; но это то же самое, что сказать: то, что душа имеет извне, она не имеет своей сущностью.

6. Но разве душа не имеет ничего извне своей сущности, что имело бы отношение, с одной стороны, к ее бытию, а с другой — к ее определенному бытию? Однако, если душа есть что-то, и это что-то приходит к ней извне, то она не будет сущностью как целое и насколько она есть [собственно душа], но [будет сущностью] насколько она есть нечто: ее часть будет собственно сущностью, а не её целое. Если же взять бытие души безо всех иных [сопутствующих ей и приходящих извне обстоятельств], то чем оно будет отлично от бытия камня?[11] Бытие души должно быть внутри, как «исток и начало»,[12] лучше сказать, должно быть всем, что она есть; значит, должно быть и жизнью; и оба должны быть едины: бытие и жизнь. Подобно ли, тогда, единство [души] единству логоса? Нет, но подлежащее едино таким образом, что и двойственно, и множественно, и столь многó, сколь многá изначально душа. Итак, или душа есть сущность и жизнь, или имеет жизнь. Но если душа имеет жизнь, тогда то, что имеет, собственно и есть в себе, а не в жизни, и жизнь не оказывается в этом случае в сущности; если же одно не обладает дру-

гим, тогда до́лжно сказать, что оба одно. Или, лучше сказать, что душа есть и единое, и многое, и столь многое, сколь проявлено в одном; единое для себя и многое относительно других; душа есть единое сущее, которое само делает себя многим в том, что мы можем назвать ее движением; душа есть единое целое, но когда оно готово, так сказать, созерцать себя, оно — многó; можно сказать, что душа не удерживается в бытии единым сущим, имея возможность быть всеми вещами, сколькие суть [в ней]. Ее созерцание есть причина явленности ее множества [необходимого для нее], чтобы мыслить, поскольку когда душа едина, она не мыслит, но уже есть то Единое.

7. Но какие и сколькие сущие видимы в душе? Поскольку мы находим в душе сущность и жизнь вместе, то сущность и жизнь есть общее для всей души, жизнь же присутствует еще и в Уме; если же мы введем [в наше рассуждение] также и Ум, и его жизнь, то положим как нечто общее жизни некий единый род — движение. Мы будем полагать сущность и движение, которые суть первичная жизнь, как два рода. Ибо даже если положить их одним, [мыслящий] все равно разделит их мышлением, находя единое и не-единое: иным способом невозможно было бы их разделить. Даже в иных вещах [, пребывающих] не в истинном бытии, но в призрачном и лишь омонимически называемом бытием, движение и жизнь явно отделены от бытия. Как на портрете человека многое исчезает [т. е. не передается], в

том числе и самое главное — жизнь, так же и в чувственных вещах бытие есть тень [истинного] бытия: их бытие отделено от того, что есть наибольшее бытие, которое есть жизнь в Первообразе. Благодаря этому [призрачному бытию], мы отделяем живущих от бытия и бытие — от живущих. В самом деле, есть много видов сущего и один род; но движение — ни под сущим, ни сверх сущего, но — вместе с сущим: оно находится в сущем не как в подлежащем, ибо движение есть энергия сущего, и отнюдь не бывает одного без другого (разве что в нашей мысли), и две природы суть одна, ибо сущее действительно, а не возможно. Если, однако, взять их раздельно, то явится в сущем движение и в движении — сущее; как если брать в едином сущем единое и сущее по отдельности, то в каждом из них [покажется] другое; но все равно рассудок говорит, что они разделены, что каждый из эйдосов есть двойное единое. Поскольку движение явлено в сфере сущего, но не как выступление за пределы природы сущего, а лучше сказать, так, что природа сущего всегда пребывает в движении самоосуществления; однако, не возвести к природе сущего покой еще более нелепо, нежели не дать ей движения (поскольку мысль и мышление готовы к действию, скорее, там, где имеет место покоящийся, нежели движущийся предмет); [движение и покой] ведь существуют «согласно тому же самому и точно таким же способом»,[13] кроме того, они имеют единый логос. Пусть будет и покой [стояние] единым родом, отличным от движения, там, где он может показаться проти-

воположным [движению]. А то, что покой отличен от сущего, может стать ясным, пожалуй, из многого, особенно же из того, что если бы он был тождествен сущему, то не более, чем движение. Почему, в самом деле, стояние тождественно сущему, а движение — нет, если движение есть жизнь сущего и энергия сущности, и само бытие? Но поскольку мы отделяем движение от сущего — как тождественное себе и не тождественное себе — и говорим о них как о двух и опять как об одном, таким же способом мы отделяем и покой от сущего и, опять же, не разделяем их; настолько разделяем их в уме, насколько и полагаем как разные ро́ды в сущем. Другими словами, если мы сведем в единое покой и сущее, говоря, что они ничем и никоим образом друг от друга не отличны, [а затем] таким же образом сведем в единое сущее и движение, то посредством среднего термина — сущего — мы отождествим движение и покой, так что движение и покой станут для нас одним.

8. Нужно положить эти три, если [наш] ум, на самом деле, мыслит их по отдельности; [тот] Ум разом и мыслит, и полагает их: если он мыслит, они суть, если действительно были помыслены. Ибо бытие тех вещей, что суть вместе с материей, не в Уме; но если нематериальная вещь помыслена, то этот акт мысли и есть ее бытие. Видеть же Ум, чистый Ум, пристально в него вглядываться, не значит видеть его телесными очами. Ты видишь очаг сущности и неусыпный свет в нем, и то, как они [высшие роды] стоят в нем и как отстоят

[в своем самобытии], существуя [однако] все вместе; ты видишь вечно пребывающую жизнь и мышление, чья энергия не направлена в будущее, но в то, что уже есть (лучше сказать: есть вечно «уже»), чья энергия направлена в то, что всегда пребывает — это есть мышление, мыслящее в себе, а не во вне. Теперь, в этом мышлении есть энергия и движение; в этом мышлении себя есть сущность и сущее, ибо существуя, [самомышление] мыслит себя существующим; и то, в чем оно существует [т. е. то, на что оно направлено], есть, так сказать, то, что служит его основанием. Его направленная в себя энергия не есть сущность, поскольку сущее есть то, во что [погружено мышление] и то, от чего [исходит мышление]. Ибо обозреваемое есть сущее, но не зрение; зрение, однако, также обладает бытием, так как направлено к сущему и исходит от него. Поскольку зрение существует в деятельности, а не в возможности [деятельности], то оно, опять же, соединяет два, а не разделяет их, тем самым делая себя сущим и сущее собой. Сущее же, будучи устойчиво в наибольшой степени, будучи тем, вокруг чего покоятся иные вещи, полагает покой и обладает им не как полученным извне, но из себя и в себе. Это то, в чем останавливается [мышление, хотя само] мышление есть покой, не имеющий начала, т. е. того, от чего бы он двинулся [в бытие]; мышление — никогда не начинавшийся покой, ибо движение [Ума] не происходит из какого-либо другого движения и не разрешается в какое-либо другое движение. Кроме того, Идея, покоясь, есть граница Ума, и Ум есть

движение Идеи. Так что все вещи суть сущее, движение и покой; это всепроницающие роды, и каждая из позднейших вещей есть некое сущее, некий покой и некое движение. Если кто-нибудь видит этих трех, то входит в интуитивное созерцание природы сущего; он видит сущее благодаря сущему, которое в нем самом, он видит и иных: движение и покой — благодаря движению и покою, которые в нем; [в акте ви́дения] он создает те [роды́], что в нем, соответствующими тем, что в Уме: [сначала] они возникают в нем в некоем смятении, и он смешивает их, не разделяя их; затем он словно бы слегка рассредоточивает их, удерживая перед собой; и, определяя их, он видит уже сущее, покой и движение — три, и каждое из них — одно; неужели же [войдя в это ви́дение] он не скажет, что они иные друг другу, не рассредоточит их в инаковости и не увидит этой инаковости в бытии, полагая трех и каждого из них единым? И опять возводя их в единое, видя их в единстве, видя всё единым, неужели он не соберет их в тождестве и, взглянув, не увидит, что тождественность [уже] возникла и есть? Таким образом, нам необходимо добавить к тем трем этих двух: тождественность и инаковость, так что будут все пять родов для всех вещей, и эти [тождественность и инаковость] будут давать последующим вещам тождественность и инаковость их бытия; ибо каждая вещь есть некое тождество и некая инаковость; чистое тождество и чистая инаковость без «нечто» будут среди родов; они суть именно первичные роды, потому что ничто не может быть пре-

дицировано им как определяющее, что́ они есть. Но ведь мы предицируем им существование, ибо они существуют; да, но не как их род, поскольку они не некое [частное] сущее; сущее не предицируется как род ни движению, ни покою, так как они не суть виды сущего; ибо есть виды сущего, а есть то, что существует по причастности к нему. Но и сущее не участвует в других [родах] как в своем роде, ибо они [роды́] не выступают за пределы сущего и не раньше его.

9. В том, что эти роды первичны, можно убедиться из данных аргументов, а можно и из других; но как мы могли бы убедиться в том, что только эти роды первичны, и нет никаких иных вместе с ними? Почему нет с ними единого? Почему нет качества, количества, отношения и других, уже причисленных другими философами [к первичным родам]?[14] О том, что касается единого: если это то Единое, к которому нельзя прибавить ничего другого — ни Душу, ни Ум, ничего вообще, и нельзя ничего Ему приписывать, то Оно не будет и родом. Если же оно соединено с сущим, то оно есть то, что мы называем единым сущим и не есть первое Единое. И еще: если Оно не различено в себе, как Оно могло бы произвести свои виды? Если же не сделало этого, то не есть и род. Ибо какие в Нем могли бы быть разделения? Ведь разделением ты сотворишь многое [, а не единое]: так что само единое было бы многим и уничтожило бы себя, если бы пожелало быть родом. Потом ты присоединишь к нему нечто, разделяя его на

виды; но единое не имеет в себе различий, каковые наличны в сущности. Ибо Ум принимает различия сущего, но как могли бы быть различия Единого? Потом, всякий раз [когда ты различаешь,] ты уничтожаешь единое, полагая два самим актом различия, поскольку везде присоединение монады скрывает первичное количество. Если бы кто-нибудь сказал, что единое в сущем, в движении и других [родах] суть общее, то положил бы тождественным бытие и единое: как и в утверждении о том, что сущее не есть род для иных родов, потому что иные не есть так, как есть сущее, но иным способом, так и в этом случае единое не будет им общим, но будет первичное Единое и другие единые, существующие другими способами. Однако, если бы [утверждающий, что единое — род,] сказал, что [этим самым он] не создает единый род для всех [родов], но единое [как род] есть само по себе, так же как и другие роды, то раз единое и сущее [для него] тождественны, и сущее уже есть среди родов, значит, он вводит только новое имя. Если же каждый из родов есть единое [притом что отличен от других], то он называет [единым] некую природу, и если он прибавляет «нечто», то называет «некое единое», а если ничего не прибавляет, то, опять же, говорит о Едином, которому ничего не предицируется; если же он говорит о том едином, которое существует вместе с сущим, то мы утверждаем, что он [опять] говорит не о первичном Едином. Но что мешает этому единому быть первично единым, если всецело Единое «не в счёт»? Ибо и сущее, которое после Него, мы называем сущим и го-

ворим, что оно первично сущее. Но мы говорим так потому, что то, чтó есть прежде сущего, не есть сущее, а если бы было сущим, то не было бы первично сущим; в этом случае то, что прежде сущего, есть Единое. Когда Оно отделяется мышлением от сущего, Оно не имеет различий; тогда в сущем, если оно есть следующее из [первично] сущего, оно — позднейшее всех следствие всех родов, первичен же род. Если же Единое и сущее существуют разом, то Единое существует одновременно со всеми родами; но [единое как] род не существует вместе со всеми [первичными родами] разом. Если же [Единое] первично, то есть начало, и начало только сущего; однако, если Оно [Единое] есть его [сущего] начало, то — не есть его род; а если не его род, то не род и всех остальных; в противном случае, было бы необходимо так же и сущему быть родом всех остальных родов. Кажется вероятным, что единое-в-сущем близко к Единому и определенным образом совпадает с сущим, и сущее, насколько оно близ Него, есть единое сущее; но насколько оно после Единого, будучи тем, что способно быть многим, настолько единое в бытии остается самим Единым, невольно разделяясь в частях [сущего] и не желая быть родом.

10. Как же каждое [отдельное] сущее относится к Единому? Будучи чем-то единым, оно не есть Единое, ибо уже многó, благодаря тому что есть что-то: каждый из эйдосов един только по омонимии, ибо эйдос множествен, так что единое присутствует здесь так же, как в

войске или хоре.[15] Значит, Единое, как Оно есть Там, не присутствует в этих [частных эйдосах], поэтому Единое не есть общее [сущим вещам]: в сущем [как таковом] и в неких [частных] сущих отнюдь не созерцается то же самое [единое]. Так что Единое не есть род, поскольку каждому из родов, который истинно мог бы именоваться единым, не могло бы быть истинно предицировано противоположное [т. е. множественность видов]; но всем, кому истинно может быть предицировано и единое, и противоположное, тем единое не может быть истинно предицировано как род. Так что единое как род не могло бы быть отнесено даже к первым родам, поскольку и единое сущее не более есть одно, чем многое: единое не может быть предицировано и никакому другому первичному роду, как никоим образом не многое, ни [тем более] позднейшим родам, которые во всех отношениях множественны: если бы единое было родом, оно уничтожило бы свое единство. Ибо «единое не есть число»,[16] но оно будет числом, если станет родом. И еще: единое едино в числе, если оно есть единое в смысле рода, но такое единое не есть собственно единое. Далее, единое в числе [т. е. в своей единичности] не сказывается как род о других родах, но, как говорилось, содержится в них; не было сказано, что оно их род; таким образом, даже единое, присутствующее в сущем, не будет родом ни сущего, ни иных родов, ни всех родов вообще. Далее, если простое может быть началом непростого, но не может быть его родом, — ибо тогда непростое было бы тоже простым, — то и

Единое, если Оно есть начало, не могло бы быть родом тех, что после Него. Следовательно, Оно не будет ни родом сущего, ни других родов. Но если бы Оно было родом, то родом индивидуальных единых, и тот, кто помыслил бы Его таким образом, истинно отделил бы [такое] Единое от сущности. Итак, Оно будет родом таких вот вещей. Так же как сущее не есть род всех вещей, но только эйдосов, которые [истинно] суть, так и Единое будет родом эйдосов, которые [истинно] суть одно. Что же тогда будет различать одно [истинно единое] от другого в том, что они единое, и существует ли различие одного единого сущего от другого? Но если единое делится вместе с сущим и сущностью, и сущее благодаря своей делимости и тому, что оно созерцается во многих вещах как тождественное, есть род, почему бы и единому не быть родом, поскольку оно явлено в столь многих вещах, как и сущность, и разделено на соответственное количество частей? Но, во-первых, если что-либо существует во многих вещах, то не необходимо быть ему родом ни тех вещей, в которых оно существует, ни других вещей; вообще, если есть нечто общее, не необходимо быть ему именно неким родом. К слову сказать, точка, которая содержится в линиях, не есть ни род линии, ни вообще род; так же и единое, которое в числах, не есть ни род чисел, ни других вещей, как уже было сказано. Ибо общее и единое во многих должно иметь отличительные различия, относящиеся к себе, и творить эйдосы, причем творить их в том, что есть [т. е. в своем сущностном бытии]. Но что́ это

за отличительные различия Единого, и чтó за эйдосы Оно порождает? Если бы Единое производило те же эйдосы, что наличны и в сфере сущего, Оно было бы тождественным сущему, и отличие было бы только по имени; и сущего было бы достаточно.

11. Но мы должны исследовать, кáк единое есть в сущем, кáк (о чем мы уже говорили) разделяются [его деятельности] и вообще роды́, тождественно ли разделение в случае разделения единого и в случае родов, или различно [в каждом из случаев]. Во-первых, почему вообще мы говорим одно и то же, называя единое-в-сущем и Единое, которое Там? То Единое, которое сверх всего, не равно [тому, что в сущем], ибо не равно [единое] и в случае чувственных и умопостигаемых вещей — конечно же, и сущее не одно и то же [в вещах чувственных и умопостигаемых], сущее не одно и то же и в каждой из чувственных вещей; ибо нет тождества в хоре, армии, корабле и доме, нет ни в этих [составленных вещах], ни в вещах [пространственно] непрерывных. Однако же все пытаются представить [Единое] тождеством: некоторые [на этом пути] достигают [постижения] лишь сходства отдаленных вещей, другие, продвигаясь дальше, добиваются большей истинности в Уме: ибо и Душа есть единое, но в еще большей мере Ум и сущее есть единое. Так, когда говоря о каждой из вещей, мы говорим о ее сущем, то говорим ли мы сразу же и о ее едином, и не обладает ли она таким же образом единым, как сущим? Так получается [т. е. го-

ворится] случайно, ибо вещь не настолько есть единое, насколько есть сущее, но возможно уменьшение единства без уменьшения существования. Ибо отнюдь не меньше существуют армия или хор, нежели дом, но все же дом менее един. Кажется, что единое в каждой из вещей видится по преимуществу ее благом, и насколько вещь достигла блага, настолько она и едина, будучи именно [в акте овладения благом] более или менее единой, ибо каждая вещь желает не просто быть, но быть вместе с благом. Потому вещи, которые не суть единое, стараются, насколько могут, стать Единым, и природные вещи благодаря самой их природе сходятся вместе, желая единства в тождестве с самими собой; все единичные вещи не стремятся бежать друг от друга, но [желают] войти друг в друга и [через это войти] в себя, и все души желали бы прийти в Единое, следуя [врожденному стремлению] своей сущности. И Единое есть с обеих сторон от них, ибо Оно есть то, от которого они приходят, и то, в которое они идут, поскольку все вещи начались от Единого и стремятся в Единое. Ибо таким образом они стремятся к Благу: ведь ни одна из сущностей не имела бы ипостасийного бытия и не удерживалась бы в нем, если бы ее стремление не было направлено к Единому. Таким вот образом обстоят дела в природе. Что же касается вещей, существующих благодаря искусству, то каждое из искусств направляет каждое из своих созданий к Нему, насколько это возможно и насколько оно [искусство] в силах это осуществить. Сущее стремится к Нему больше всех, ибо

оно близко [к Благу]. Поэтому иные вещи суть только то, что́ о них говорится, например, человек; даже если мы иногда говорим: «один» [букв.: «единый»] человек, то только в сравнении с двумя, если же мы говорим «единый [человек]» в другом смысле, то только прибавляя что-то от Него. Но в случае сущего мы называем это целое «единое сущее» и, обозначая его как одно, показываем близость его общения с Благом. Единое в нем так же есть начало и цель, но не одним и тем же способом, а различными: как первейшее и позднейшее в том, в чем оно есть единое. Что же есть в нем [т. е. в сущем] единое? Не созерцается ли оно подобно во всех частях, не созерцается ли оно как общее? В первую очередь, точка есть общее линиям, но не есть род линий; существует и общее в числах, весьма подобное Единому, но и оно не есть род; Единое, как Оно есть само по себе, не тождественно и единому, которое в монаде, в диаде и в других числах. Тогда в сущем ничто не мешает быть первым вещам и позднейшим, простым и составленным. И если Единое тождественно во всех существующих вещах, само не имея различий, то Оно не творит эйдосов; но если нет видов, Оно само не может быть родом.

12. Таким образом здесь обстоит дело. Но как Единое будет благом чисел, пребывающим в бытии каждого из них, если они бездушны? Этот вопрос относится и к другим неодушевленным вещам. Если же кто-нибудь скажет, что чисел вообще нет, мы укажем на то, что мы говорили о [всякой] существующей вещи, [что она су-

ществует] только поскольку она есть [нечто] единое. Если же исследовать, ка́к точка участвует в Благе, то если они провозгласят точку существующей самой по себе, тогда будут утверждать и что она бездушна, так же произойдет и в случае других таких же [т. е. математических] предметов; но в иных вещах, в круге, например, благом точки будет являться круг, и ее стремление будет к нему, и она будет стараться, насколько это возможно, через этот круг Туда. Но как могут быть роды́ таких вот вещей? Разве могут они быть раздроблены на мелкие части? Нет, родовое [порождающее] единое есть как целое в каждой отдельной вещи [, составляющей целое]. Но [существует ли единое] в причастных ему вещах? Оно существует и само по себе, и в причастных ему вещах. Возможно, позднее это станет ясней.

13. Теперь, почему количество не среди первых родов и, опять .же, окачествованное? Количество не первично, как другие роды, поскольку приходит только вслед за сущим. Ибо движение есть вместе с сущим как деятельность сущего и жизнь сущего, и покой появляется так же в самой сущности; еще более бытие тождественным и иным объединены с этими тремя родами, так что и тождественность, и инаковость так же видимы вместе с ними. Число же позднее и этих родов, и себя [как логоса], а позднейшее приходит от того, что первее, и числа [приходят] одно за другим, и позднейшее существует в первейшем, так что число не может

быть причислено к первым родам; до́лжно вообще исследовать: есть ли оно род? Но величина еще позднее и есть нечто составленное, ибо она есть число в определенной вещи, и линия есть некая двоица, и плоскость — троица. Потом, если непрерывные величины имеют свою количественность от числа, и если число не есть род, ка́к они могут быть родом? Так же и среди величин есть первые и позднейшие. Но если количественное бытие есть общее и числам, и величинам, мы должны схватить, что́ есть само это количественное бытие? И, найдя это, положить его как позднейший род, а не среди первых родов; если же этот род не среди первых родов, то он должен быть возведен к чему-то принадлежащему первым родам, либо во что-то возвращающееся к этим родам. Возможно, таким образом станет ясно, что природа количества являет некое определенное количество и измеряет, сколь велика каждая вещь, и есть само это «сколько». Но если определенное количество суть общее и числу, и величине, то или число первично, величина же происходит от него, или же число всецело смешано с покоем и движением, величина же есть движение или происходит от него; движение продвигается в неопределенность, покой же, удерживая продвигающееся, создает [монадическое, числовое] единство. Но мы должны рассмотреть позднее возникновение числа и величины или, лучше, их ипостасийное и мыслимое бытие. Поскольку, возможно, число есть среди первых родов, величина же позднее в составленном; [возможно] число как-то принадлежит покоя-

щемуся, величина же существует в движении. Но как мы и говорили, мы скажем об этом позднее.

14. Но почему [такое-то] окачествованное не среди первых родов? Потому что оно также позднее и приходит после сущности. В составленной сущности, возникшей из многих [элементов], в которой числа и количества произвели свои различения, могли бы быть и некие качества, и нечто общее может, пожалуй, быть видимо в них; но при первых родах не делается различия между [содержаниями] простыми и составленными, восполняющими сущность, т. е. определенную сущность. Поэтому мы, думается, справедливо говорили в других местах, что те, что восполняют сущность, суть качества только по имени, те же, что приходят [к сущности] извне и суть после сущности, являются качествами [в собственном смысле]; те содержания, что восполняют сущность, есть ее деятельности, те же, что следуют за ней, — уже претерпевания [=свойства]. Теперь, мы утверждаем, что те содержания, которые восполняют определенную сущность, не восполняют сущности как таковой, поскольку не возникает сущностного прибавления к сущности человека из-за бытия человека; но он есть горняя сущность прежде прихода к отличительным различиям, и живое существо прежде прихода к [здешней] разумности.

15. Почему же тогда четыре рода восполняют сущность, если они не производят даже качества сущности?

Потому что они [не создают] определенную сущность. Уже было сказано, что сущее первично; также ясно, что не могут быть вторичными ни движение, ни покой, ни тождество, ни инаковость; возможно, является очевидным и то, что движение не производит качества, но если мы скажем об этом [отдельно], то, наверное, еще более проясним это. Если движение есть энергия сущности, а сущее и другие первичные роды суть всецело в действительности, то движение не может быть чем-то случайным, а есть действие действительно сущего, и уже не может быть названо [чем-то лишь] восполняющим сущность, но движение есть сама сущность; так что оно не должно быть относимо ни к какому позднейшему роду, даже к качеству, но к тому, что [существует вместе с сущностью] разом. Ибо сущее не сначала сущее, а потом сущее-в-движении, и не сначала сущее, а потом сущее-в-покое, поскольку покой отнюдь не [позднейшее] претерпевание; и тождественное, и иное отнюдь не позднее сущего, ибо не позднее возникло многое, но сущее изначально было тем, чем было — едино-многим; однако, если оно есть многое, то есть и инаковость, и если есть едино-многое, то есть и тождественность. Этих [первичных родов] достаточно для сущности; когда же имеет произойти низшее, тогда есть и иные содержания, которые уже не производят саму сущность, но — качественно и количественно определенную сущность; пусть они будут познаны не как первичные роды́.

16. Но как может «отношение», подобное боковому побегу, быть среди первых родов? Ибо соотноситель-

ное состояние обозначает отношение иного к иному, а не чего-либо к себе. «Где» и «когда» еще более отдалённы. Ибо «где» обозначает иное в ином, так что наличны два; но род должен быть един и не составлен; кроме того, Там [т. е. в сфере истинно сущего] нет места, а мы теперь говорим только о вещах, существующих истинно. Дóлжно рассмотреть, есть ли Там время; вероятнее всего — нет.[17] Но если оно есть мера, и не просто мера, а мера движения, то имеется два, и целое составлено из двух, и оно позднее движения, так что не там находится, где и движение, но там, где движение разделяется. Творение и претерпевание суть в движении, если, конечно, претерпевание [вообще] есть Там; и творение подразумевает двух, — тем самым оно подобно претерпеванию, следовательно, оно также не просто. И обладание, и положение подразумевают иное в ином, так что имеют место три [элемента].

17. Но почему красота, благо, добродетели, знание и ум не среди первых родов? Что касается блага, если это первое Благо (т. е. природа, которую мы, конечно, называем природой Блага, но которой ничего нельзя предицировать, то мы и называем ее таким образом, потому что не можем ее обозначить как-то иначе), то Оно никоим образом не может быть родом чего-то. Ибо Благо не является предикатом иных вещей, или тех вещей, которые могли бы быть названы так в силу словоупотребления [т. е. так называемых благих вещей]. Благо прежде сущности и не в сущности. Если взять

благо как такое-то [т. е. как нечто благое], то окачествованное вообще не присутствует среди первых родов. Почему же природа сущего не есть благо? Во-первых, потому что она осуществляется иным способом, нежели Первое, она есть благо не тем же способом, что окачествованное, но в себе. Однако, мы говорим, что и другие роды есть в себе; это потому что было общее, и оно было видимо во многих вещах, и было названо «род». Но если Благо видимо в каждой из частей сущности и сущего или в большинстве их, почему Оно не род и не среди первых родов? Потому что Оно не тождественно во всех частях, но [присутствует] и первично, и вторично, и позднейшими способами: или потому что одно благо происходит от другого, позднейшее — от первейшего, или потому что все они происходят от одного Блага, которое по ту сторону, однако они принадлежат Ему различными способами, согласными своей природе. Однако, если кто-нибудь хочет положить благо как род, то оно [как род] будет позднейшим; ибо благое бытие вещи позднее ее бытия; [быть благим] значит для вещи быть чем-то, и это «что-то» всегда вместе с вещью; те же [первичные роды] принадлежат сущему, поскольку оно сущее и суть в сущности. Отсюда и «потусторонность сущему»[18] [Блага], поскольку сущее и сущность не могут быть не многими, но необходимо множественны, и мы счисляем роды, и сущее есть едино-многое. Но если Благо есть Единое в сущем, — да не побоимся мы сказать, что энергия, согласная природе и направленная к Единому, есть Его благо, и что это так. По-

скольку сущее благовидно, то благо сущего будет в деятельности, направленной к Благу; но Его жизнь — движение, которое есть уже один из [первых] родов.

18. Что касается красоты, то если первичная красота есть То [Единое], то об этом можно было бы сказать почти то же самое, что было сказано о Благе: если красота есть то, что, так сказать, освещает идеи, то [мы ответим, что] оно не тождественно во все них, и что само это освещение — позднейшее. Если же красота есть не что иное, как сама сущность, то она содержится в том, что говорилось о сущности[19] [в контексте разговора о первичных родах]. Если же красота есть [только] в отношении к нам, видящим ее благодаря определенному претерпеванию, то та энергия [которая создает это претерпевание] есть движение, и если эта энергия направлена к Тому, она [все равно] есть движение. Знание есть самодвижение, поскольку оно есть ви́дение сущего и энергия, а не состояние; так что оно тоже под [родом] движения или, если хочешь, под родом покоя, или под обоими; однако, если под обоими, то как смешанное, и если это так, то смешанное — значит, позднейшее. Но Ум, как умный Ум, есть сущее и состоит из всех [родов], не будучи каким-то одним родом; истинный Ум есть сущее вместе со всеми [своими содержаниями], уже вместе со всеми сущими; чистое же сущее, взятое как род, есть стихия его. Справедливость, благоразумие и вообще все добродетели суть определенные деятельности Ума, так что они не среди пер-

вичных [родов], но роды и виды [добродетелей] — позднейшие.

19. Вот эти четыре суть роды́, и первичные роды́; производит ли каждый из них сам собой виды? Например, разделяется ли [на виды] сущее уже при себе, без [участия] других родов? Нет, поскольку оно должно взять свои отличительные различия вне рода, и эти различия суть сущие различия, поскольку различают сущее, но они не есть само сущее. Итак, откуда будут эти различия? Конечно, не от не-сущих. Но если от сущих, и остаются еще три рода, то ясно, что различия — из них и вместе с ними, они прилагаются к сущему и соединяются с ним, и возникают одновременно с ним. Но благодаря тому что они возникают вместе с сущим, создается то, что [составлено] из всего [ближайшим образом из всех родов, т. е. Ум]. Как же существуют иные вещи вместе с тем, что [составлено] из всего? Ка́к все роды творят виды? Как движение производит виды движения, и покой, и другие роды? До́лжно за этим присмотреть, чтобы род не исчез в своих видах, не оказался, опять же, лишь чем-то сказываемым о них, как [всего лишь] созерцаемый в них, но был бы сразу и в них, и в себе, сразу и смешанным, и чистым, несмешанным, чтобы род не содействовал сущности посредством самоуничтожения. До́лжно рассмотреть это. Поскольку мы говорим, что то, что [составлено] из всех сущих, есть индивидуальный ум, но полагаем, что сущее и сущность прежде всех (как эйдосов, так и частей), постольку Ум

оказывается позднейшим. Употребим же с пользой эту трудность в наших поисках и, воспользовавшись ею как примером, достигнем понимания поднятых нами вопросов.

20. Попытаемся мысленно схватить Ум, отнюдь не связанный с частями и не действующий в особенном: он не становится «неким» умом, так же как и знание — прежде своих частных эйдосов, а знание в эйдосе — прежде, чем части в нем. Всё знание не содержится в частях, но содержит в себе возможность всех их; каждая из частей есть в действительности то, что она есть, но в возможности — все [части]; так же обстоит дело и с всецелым знанием: те знания, что в эйдосах [суть актуально], содержатся в целом потенциально, и те, что постигаются в возможности, есть в эйдосах целое, ибо всё знание предицируется частным знаниям не как часть всему: всё знание должно быть чистым и существующим в себе. Таким образом, мы можем сказать, что всеобщий Ум есть одним способом, т. е. он есть прежде деятельно сущих индивидуальностей, а индивидуальные умы — другим, эти умы частичны и восполнены из всех вещей; но Ум — сверх [частных] умов, он руководит индивидуальными умами, он есть их сила [=возможность], он обладает ими в их всеобщности. И, опять же, все умы в своей частичности имеют всеобщий Ум, так же как частное знание содержит в себе знание [как таковое]. Великий Ум есть сам по себе, частные умы тоже существуют сами по себе, и, опять же,

частные умы заключены в целом, а целое — в частях; индивидуальные умы существуют и при себе, и в ином, тот же [великий Ум] есть и при себе, и в них; все они в том Уме существуют в возможности, в том Уме, который при себе, который есть действительно все сущие вещи разом, но в возможности каждая из вещей существует отдельно, и частные умы в действительности суть то, что они суть, но в возможности они суть целое [которое раньше частей, т. е. Ум]. Насколько они суть то, что о них говорится [т. е. насколько они умы], настолько они в действительности есть тот, кто [так] называется [т. е. Ум]: они генетически он, они в возможности он. И, скажем снова, поскольку он есть их род, он [т. е. Ум] есть в возможности все виды, что под ним, и не один из них в действительности, но все они безмолвствуют в нем; что же касается того, что он есть в действительности прежде видов, то это [уже] не принадлежит индивидуальному. Если же умы, которые суть в эйдосах, в самом деле имеют возникнуть, то энергия, исходящая от Ума, должна быть причиной их возникновения.

21. Но как Ум, пребывая в Логосе [здесь: «умной внутренней жизни»], творит частичное бытие? Это все равно что спросить: как из тех четырех [родов] происходят те [ро́ды], которые мы называем следующими? Смотри: в этом великом и безыскусном Уме, не велеречивом, но многоумном, в Уме, который есть все вещи и Целое, который не есть частный ум и не этот вот ум, внутренне присутствуют все вещи, которые происхо-

дят из него! Конечно, он обладает числом тех вещей, которые видит, он един и мног как свои силы, удивительные силы, неистощимые, но в силу своей чистоты величия и расцвета, в силу того, что они истинно сильные силы, они беспредельны, они сама беспредельность и величие. Когда ты видишь сущее в нем [в Уме] вместе с красотой сущности, и радость [=славу], и свет вокруг него, ты видишь также и качество — оно уже расцвело на нем; вместе с непрерывностью его деятельности ты видишь уже величину, положенную неподвижно и явленную твоему умному взору. Вот уже существуют один и два, и три, и третьей — величина и всё количественное. И когда ты видишь и количество, и качество в нем, оба стремятся к единству и как-то становятся им, и уже зрима фигура. Вот вторгнувшаяся инаковость разделяет количество и качество, проявляются различия фигур и иные качества. И тождественность, присутствующая там же, делает существующим равенство, а инаковость — неравенство в количестве, числе и величине; из этого происходят круги и четырехугольники, и неравносторонние фигуры, подобные и неподобные числа, чет и нечет. Поскольку эта жизнь умна и деятельность не несовершенна, то не оставляет Ум ни одного из найденных нами сейчас умных дел, но обладает ими как сущими в возможности и обладает ими как Ум. Ум обладает ими в мышлении, а мыслит не рассуждая, однако не упуская из виду ни одного из логосов, ведь сам Ум подобен великому, совершенному, всеохватывающему Логосу; он проницает [частные логосы]

от своих первых [начал до последних из логосов]; лучше сказать, он извечно проходит сквозь них, так что никогда не было истинным наличие процесса прохождения. Вообще же, все то, что схватывается из рассуждения как сущее в природе, будет найдено и в Уме, но без рассуждения; мы полагаем, что Ум творит сущее таким, каким оно оказывается в результате рассуждения, он творит так же, как логосы творят живые существа; ведь поскольку точнейший расчет рассчитывает наилучшим образом, постольку все вещи наличны в логосах прежде расчета. Что еще сверх этого должны мы предположить наличным в тех [высших началах], которые прежде природы и логосов, которые в ней? В тех [существах], чья сущность есть не что иное, как Ум, те, что имеют умопостигаемое и сущее не извне и не прикладывают никаких усилий, чтобы обладать наилучшим, если они в самом деле расположены соответственно Уму, и есть то, чтó Ум желает и чтó он есть; [все, что расположено таким образом] первично и истинно, ведь даже если оно происходит от иного [не из себя], то это иное — Ум. Теперь, все фигуры видимы в сущем, и все качества, а не особенное некое качество: [это значит, что сущее] не могло бы быть единым, поскольку в нем присутствует природа иного, но [оно будет сразу] единым и многим, поскольку и тождество есть в нем; единое и многое — сущее таково изначально, так что во всех его эйдосах наличны и единое, и многое; [от начала в нем наличны] различные величины и различные формы, и различные качества; ибо ничто не

имело ни возможности, ни права быть вне его; умное Всё — совершенно, иначе оно не было бы Всем, и поскольку жизнь парит над ним или, лучше сказать, сопутствует ему, все вещи по необходимости становятся живыми; есть Там и тела, поскольку есть материя и качества. Все вещи вечно возникают и вечно пребывают, их бытие охвачено вечностью; каждая из них есть то, что она есть, и, опять же, все они существуют в единстве: Ум есть как бы сплетение и соединение всех сущих вещей. И поскольку он действительно имеет в себе [всех истинно] сущих, он — «всесовершенное живое существо»[20] и есть «Тот, Кто живет»; однако, давая увидеть себя тем, кто происходит от него, становясь умопостигаемым, он позволяет истинно называть себя тамошним Умом.

22. Об этом прикровенно повествует Платон, говоря о том, что «Ум видит идеи во всесовершенном живом существе — каковы они и сколько их». Ибо и Душа, которая после Ума, насколько она — Душа, имеет идеи в себе, и видит их яснее в том, что прежде нее; и наш ум, обладая ими, видит их отчетливее в том, что прежде него, поскольку в себе он только видит, но в том, что прежде него, он также видит, что он видит. Этот наш ум, который мы называем видящим, не разлучён с тем [Умом], что прежде него, от которого он произошел, и поскольку он есть многое из единого, поскольку имеет природу иного, сосуществующую в нем [с природой тождественного], он становится едино-многим. Единый

Ум, поскольку он также и множествен, творит много умов, по необходимости «таких-то». Вообще говоря, нельзя мысленно схватить это нумерическое единство и индивидуальность [как того Ума, так и наших], ибо всё, что бы ты ни схватил, есть эйдос, поскольку он вне материи. На это намекнул Платон, сказав: «Сущность дробится до бесконечности».[21] Ибо пока [имеет место переход], например, из рода в иной эйдос, нет еще беспредельного, ибо этот переход определен порождаемыми эйдосами; последний же эйдос, тот, что уже не делится больше на эйдосы, куда более беспределен. Это и значит, что «с этого момента уже позволяется идти в беспредельное и говорится: "прощай"[22]» [истинно сущему]. Насколько эйдосы при себе, они беспредельны, насколько же охвачены единым, — они приходят в число. Ум имеет Душу, которая после него, так что она есть в числе; он обладает Душой до последней ее части, и эта последняя ее часть уже всецело беспредельна. Такой ум есть уже часть, и содержит все вещи, и он весь <...> душа же есть часть части, но как энергия — исходит из него. Ибо когда Ум действует в себе, сделанное им есть другие умы, но когда он действует из себя, сделанное — Душа. Поскольку Душа действует как род или эйдос, то и другие души действуют как эйдосы. Деятельность их [опять же] двойственна: та, что к горнему, — есть ум; та, что к низшему, — иные силы, согласные логосу; последняя из них есть уже схватывающая и оформляющая материю. Низшее [в душе] не мешает всему остальному быть свыше. Лучше назвать

низшее призрачным образом души, не отсеченным, однако, от нее, но чем-то подобным отражению в зеркале — тому, что есть, пока первообраз находится вне [т. е. рядом с отражающей поверхностью]. Нужно понять, что́ значит это «вне». Вплоть до того, что прежде эйдола, простирается всецелый умопостигаемый космос, состоящий из всех умопостигаемых вещей; подобно ему существует и этот [чувственный] космос, будучи образом первого; насколько это возможно для образа живого существа, он сохраняет живое существо [в себе]. Как рисунок или отражение в воде, он есть призрачный образ того, кто явен до воды и до рисунка. Однако образ живописный или отразившийся не есть образ составленного, но иного, оформленного иным. Поэтому образ умопостигаемого не есть образ Творца, но охваченных им [содержаний] — человека и других живых существ; «живое существо» есть и это изображение, дольнее живое существо, но и то, что сотворило его, [тоже есть живое существо,] каждое из них есть «живое существо» в различном смысле, и оба есть в умопостигаемом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Критическое рассмотрение десяти аристотелевских категорий занимает первые двадцать четыре главы *Enn*. VI.1, обсуждение стоических категорий — последующие шесть глав. Следует отметить важность, которую Плотин прида-

ет здесь главнейшей стоической категории τι (см. также: *Enn*. VI. 1. 25), которую он не до конца понимал и которая особенно его раздражала — возможно, потому что Север, средний платоник, читаемый в школе (см.: Порфирий. *Жизнь Плотина*, гл. 14), воспринимал ее всерьез и использовал в своем толковании на *Тимей* (см. ниже прим. 4).

2. О различии между началами и родами см. ниже в гл. 2. 15–19. Это весьма важный момент в Плотиновом толковании *Софиста*.

3. Ссылка на Платона. См.: *Софист*, 244b–245c и *Парменид*, 141c9–10. «Другие древние учителя» — Аристотель и стоики, см.: *Enn*. VI. 1. 1. 5–9.

4. См.: Платон. *Тимей*, 27d5. Здесь оспаривается стоико-платоническое толкование этого фрагмента, возможно, принадлежащее Северу (см.: Прокл. *Комментарий на Тимей*. Vol. I. P. 227, 13–18 Diehl).

5. В *Enn*. VI. 3.

6. См. гл. 19.

7. Имеется в виду единое-сущее — вторая Ипостась, которую Плотин, как всегда, четко отличает от абсолютного Единого — первой Ипостаси. К теме единого-сущего и его отношения к сущим, а также к вопросу, почему «единое» не является родом, подобно «сущему», Плотин возвращается в гл. 9.

8. Это прекрасный пример постоянной убежденности Плотина в недостаточности дискурсивного мышления для адекватного постижения единого-сущего. См.: *Enn*. V. 8 [31]. 5–6; VI. 7 [38]. 35; III. 5 [50]. 9. См. об этом: Wurm K. *Substanz und Qualität*. Berlin; New York, 1973.

9. Об использовании Плотином слова ἀπόφασις в значении «утверждение» см. *Enn*. III. 7. 1. 9.

10. Это выражение встречается у Платона (см.: *Государство*, 508c1; 517b5). Использование его Плотином в данном контексте, как и представление о душе как готовом образце существа из «умопостигаемого места», ясно демонстрирует, что Плотин далеко не всегда разграничивает ψυχή и νοῦς (Платон, разумеется, и вовсе не делал такого разграничения).

11. «Камень», как образ всецело безжизненного, время от времени встречается у Плотина. См.: *Enn*. VI. 5 [23]. 11. 5–14. Другие примеры см.: *Lexicon Plotinianum* s. v. λίθος.

12. См.: Платон. *Федр*, 245c9.

13. См.: Платон. *Софист*, 248a12.

14. Здесь Плотин снова упоминает аристотелевские категории.

15. Здесь Плотин использует стоическую шкалу степеней единства; с еще большей ясностью это проявляется в гл. 11. 8–9, а также в *Enn*. V. 5. 4. 31. Об этой стоической классификации см.: *Фрагменты ранних стоиков*, II. 366–368; 1013 Arnim; Филон Александрийский. *О вечности мира*, 79; Секст Эмпирик. *Против ученых*, VIII. 102 (= *Против логиков*, I 102 in Bury's Loeb edition).

16. См. Аристотель. *Метафизика*, N. 1. 1088a6.

17. Весьма забавная и парадоксальная разновидность умопостигаемого «места» появляется в *Enn*. V. 8. 4. 15–19 (ср.: *Enn*. VI. 7. 31–33), но умопостигаемая χώρα там

сильно отличается от аристотелевского τόπος здесь. Обращает на себя внимание и нежелание Плотина отбросить вопрос о времени в умопостигаемом столь же быстро, как он оставил вопрос о месте. Вероятно, он уже задумал трактат *О вечности и времени* (*Enn.* III. 7 [45]), который в Порфириевой хронологии следует непосредственно за *Enn.* VI. 1–3. Вообще, есть несколько фрагментов в *Эннеадах*, предвосхитивших, а возможно, и послуживших отправной точкой для Ямвлиха и его последователей при создании теории «высшего времени» на умопостигаемом уровне. См.: *Enn.* IV. 4 [28]. 16.13–16; VI. 7 [38]. 1. 54–58; III. 7 [45]. 7. 7–10; о предвосхищении позднейших теорий в многообсуждаемой гл. 11 из *Enn.* III. 7 см.: Manchester P. *Time and the Soul in Plotinus III. 7 [45]. 11* // *Dionysius* II, 1978; о самих этих теориях см: Sambursky S., Pines S. *The Concept of Time in Late Neoplatonism* (собрание фрагментов с введением и комментариями). Jerusalem, 1971.

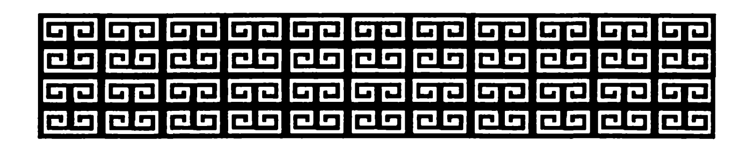
18. Это одно из наиболее ясных у Плотина указаний на то, как он понимал ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (то, что по ту сторону сущности) из платоновского *Государства*, 509b8; см.: *Enn.* V. 5. 6. 5–13.

19. О возможности пребывания красоты либо в первой, либо во второй Ипостаси см.: *Enn.* I. 6. 9. 40–43. В огромном трактате *Enn.* III. 8 [30]–V. 8 [31]–V. 5 [32]–II. 9 [33] красота устойчиво оказывается на уровне οὐσία, в *Enn.* V. 5. 12 особенно четко выявляется различие между ней и первой Ипостасью. Об «освещении идей» красотой см.: *Enn.* VI. 7. 21–22. См. также: Armstrong A. H. *Beauty*

and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus / / *Plotinian and Christian Studies* XIX.

20. См.: Платон. *Тимей*, 31b1; 39e7–9.
21. См.: Платон. *Парменид*, 144b4–c1.
22. См.: Платон. *Филеб*, 16e1–2.





ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΓΕΝΩΝ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

1. Ἐπεὶ δὲ περὶ τῶν λεγομένων δέκα γενῶν ἐπέσκεπται, εἴρηται δὲ καὶ περὶ τῶν εἰς ἓν ἀγόντων γένος τὰ πάντα τέτταρα ὑπὸ τὸ ἓν οἷον εἴδη τιθεμένων, ἀκόλουθον ἂν εἴη εἰπεῖν, τί ποτε ἡμῖν περὶ τούτων φαίνεται τὰ δοκοῦντα ἡμῖν πειρωμένοις εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγειν δόξαν. Εἰ μὲν οὖν ἓν ἔδει τίθεσθαι τὸ ὄν, οὐδὲν ἂν ἔδει ζητεῖν, οὔτ᾽ εἰ γένος ἓν ἐπὶ πᾶσιν, οὔτε εἰ γένη μὴ ὑφ᾽ ἕν, οὔτ᾽ εἰ ἀρχάς, οὔτε εἰ τὰς ἀρχὰς καὶ γένη τὰς αὐτὰς δεῖ τίθεσθαι, οὔτε εἰ τὰ γένη καὶ ἀρχὰς τὰ αὐτά, ἢ τὰς μὲν ἀρχὰς ἁπάσας καὶ γένη, τὰ δὲ γένη οὐκ ἀρχάς, ἢ ἀνάπαλιν, ἢ ἐφ᾽ ἑκατέρων τινὰς μὲν ἀρχὰς καὶ γένη καί τινα γένη καὶ ἀρχάς, ἢ ἐπὶ μὲν τῶν ἑτέρων πάντα καὶ θάτερα, ἐπὶ δὲ τῶν ἑτέρων τινὰ καὶ θάτερα. Ἐπεὶ δὲ οὐχ ἕν φαμεν τὸ ὄν διότι δέ, εἴρηται καὶ τῷ Πλάτωνι καὶ ἑτέροις ἀναγκαῖον ἴσως γίγνεται καὶ περὶ τούτων ἐπισκέψασθαι πρότερον εἰς μέσον θέντας, τίνα ἀριθμὸν λέγομεν καὶ πῶς. Ἐπεὶ οὖν περὶ τοῦ ὄντος ἢ τῶν ὄντων ζητοῦμεν, ἀναγκαῖον πρῶτον παρ᾽ αὐτοῖς διελέσθαι τάδε, τί τε τὸ ὂν λέγομεν, περὶ οὗ ἡ σκέψις ὀρθῶς γίνοιτο νυνί, καὶ τί δοκεῖ μὲν ἄλλοις εἶναι ὄν, γινόμενον δὲ αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Δεῖ δὲ νοεῖν ταῦτα ἀπ᾽

ἀλλήλων διῃρημένα οὐχ ὡς γένους τοῦ τὶ εἰς ταῦτα διῃρημένου, οὐδ᾽ οὕτως οἴεσθαι τὸν Πλάτωνα *πεποιηκέναι.* Γελοῖον *γὰρ ὑφ᾽ ἓν θέσθαι τὸ ὂν τῷ μὴ ὄντι, ὥσπερ ἂν εἴ τις* Σωκράτη *ὑπὸ τὸ αὐτὸ θεῖτο καὶ τὴν τούτου εἰκόνα.* Τὸ *γὰρ «διελέσθαι» ἐνταῦθά ἐστι τὸ ἀφορίσαι καὶ χωρὶς θεῖναι, καὶ τὸ δόξαν ὂν εἶναι εἰπεῖν οὐκ εἶναι ὄν, ὑποδείξαντα αὐτοῖς ἄλλο τὸ ὡς ἀληθῶς ὂν εἶναι.* Καὶ *προστιθεὶς τῷ ὄντι τὸ «ἀεὶ» ὑπέδειξεν, ὡς δεῖ τὸ ὂν τοιοῦτον εἶναι, οἷον μηδέποτε ψεύδεσθαι τὴν τοῦ ὄντος φύσιν.* Περὶ *δὴ τούτου τοῦ ὄντος λέγοντες καὶ περὶ τούτου ὡς οὐχ ἑνὸς ὄντος σκεψόμεθα· ὕστερον δέ, εἰ δοκεῖ, καὶ περὶ γενέσεως καὶ τοῦ γινομένου καὶ κόσμου αἰσθητοῦ τι ἐροῦμεν.*

2. Ἐπεὶ *οὖν οὐχ ἕν φαμεν, ἆρα ἀριθμόν τινα ἢ ἄπειρον;* Πῶς *γὰρ δὴ τὸ οὐχ ἕν;* Ἢ *ἓν ἅμα καὶ πολλὰ λέγομεν, καί τι ποικίλον ἓν τὰ πολλὰ εἰς ἓν ἔχον.* Ἀνάγκη *τοίνυν τοῦτο τὸ οὕτως ἓν ἢ τῷ γένει ἓν εἶναι, εἴδη δ᾽ αὐτοῦ τὰ ὄντα, οἷς πολλὰ καὶ ἕν, ἢ πλείω ἑνὸς γένη, ὑφ᾽ ἓν δὲ τὰ πάντα, ἢ πλείω μὲν γένη, μηδὲν δὲ ἄλλο ὑπ᾽ ἄλλο, ἀλλ᾽ ἕκαστον περιεκτικὸν τῶν ὑπ᾽ αὐτό, εἴτε καὶ αὐτῶν γενῶν ἐλαττόνων ὄντων ἢ εἰδῶν καὶ ὑπὸ τούτοις ἀτόμων, συντελεῖν ἅπαντα εἰς μίαν φύσιν καὶ ἐκ πάντων τῷ νοητῷ κόσμῳ, ὃν δὴ λέγομεν τὸ ὄν, τὴν σύστασιν εἶναι.* Εἰ *δὴ τοῦτο, οὐ μόνον γένη ταῦτα εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀρχὰς τοῦ ὄντος ἅμα ὑπάρχειν· γένη μέν, ὅτι ὑπ᾽ αὐτὰ ἄλλα γένη ἐλάττω καὶ εἴδη μετὰ τοῦτο καὶ ἄτομα· ἀρχὰς δέ, εἰ τὸ ὂν οὕτως ἐκ πολλῶν καὶ ἐκ τούτων τὸ ὅλον ὑπάρχει.* Εἰ *μέντοι πλείω μὲν ἦν ἐξ ὧν, συνελθόντα δὲ τὰ ὅλα ἐποίει τὸ πᾶν ἄλλο οὐκ ἔχοντα ὑπ᾽ αὐτά, ἀρχαὶ μὲν ἂν ἦσαν, γένη δὲ οὐκ ἄν· οἷον εἴ τις ἐκ τῶν τεσσάρων ἐποίει τὸ αἰσθητόν, πυρὸς καὶ τῶν τοιούτων·*

ταῦτα γὰρ ἀρχαὶ ἂν ἦσαν, γένη δὲ οὔ· εἰ μὴ ὁμωνύμως τὸ γένος. Λέγοντες τοίνυν καὶ γένη τινὰ εἶναι, τὰ δ᾽ αὐτὰ καὶ ἀρχάς, ἆρα τὰ μὲν γένη, ἕκαστον μετὰ τῶν ὑπ᾽ αὐτά, ὁμοῦ μιγνύντες ἀλλήλοις τὰ πάντα, τὸ ὅλον ἀποτελοῦμεν καὶ σύγκρασιν ποιοῦμεν ἁπάντων; Ἀλλὰ δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ ἕκαστον οὐδὲ καθαρὸν αὐτὸ ἕκαστον ἔσται. Ἀλλὰ τὰ μὲν γένη ἐάσομεν, τὰ δὲ καθέκαστον μίξομεν; Τίνα οὖν ἔσται ἐφ᾽ αὐτῶν τὰ γένη; ἢ ἔσται κἀκεῖνα ἐφ᾽ αὐτῶν καὶ καθαρά, καὶ τὰ μιχθέντα οὐκ ἀπολεῖ αὐτά. Καὶ πῶς; Ἢ ταῦτα μὲν εἰς ὕστερον· νῦν δ᾽ ἐπεὶ συγκεχωρήκαμεν καὶ γένη εἶναι καὶ προσέτι καὶ τῆς οὐσίας ἀρχὰς καὶ τρόπον ἕτερον ἀρχὰς καὶ σύνθεσιν, πρῶτον λεκτέον πόσα λέγομεν γένη καὶ πῶς διίσταμεν ἀπ᾽ ἀλλήλων αὐτὰ καὶ οὐχ ὑφ᾽ ἓν ἄγομεν, ὥσπερ ἐκ τύχης συνελθόντα καὶ ἕν τι πεποιηκότα· καίτοι πολλῷ εὐλογώτερον ὑφ᾽ ἕν. Ἤ, εἰ μὲν εἴδη οἷόν τε ἦν τοῦ ὄντος ἅπαντα εἶναι καὶ ἐφεξῆς τούτοις τὰ ἄτομα καὶ μηδὲν τούτων ἔξω, ἦν ἂν ἴσως ποιεῖν οὕτως. Ἐπειδὴ δὲ ἡ τοιαύτη θέσις ἀναίρεσίς ἐστιν αὐτῆς οὐδὲ γὰρ τὰ εἴδη εἴδη ἔσται, οὐδ᾽ ὅλως πολλὰ ὑφ᾽ ἕν, ἀλλὰ πάντα ἕν, μὴ ἑτέρου ἢ ἑτέρων ἔξω ἐκείνου τοῦ ἑνὸς ὄντων· πῶς γὰρ ἂν πολλὰ ἐγένετο τὸ ἕν, ὥστε καὶ εἴδη γεννῆσαι, εἰ μή τι ἦν παρ᾽ αὐτὸ ἄλλο; Οὐ γὰρ ἑαυτῷ πολλά, εἰ μή τις ὡς μέγεθος κερματίζει· ἀλλὰ καὶ οὕτως ἕτερον τὸ κερματίζον. Εἰ δ᾽ αὐτὸ κερματιεῖ ἢ ὅλως διαιρήσει, πρὸ τοῦ διαιρεθῆναι ἔσται διῃρημένον. Ταύτῃ μὲν οὖν καὶ δι᾽ ἄλλα πολλὰ ἀποστατέον τοῦ «γένος ἕν», καὶ ὅτι οὐχ οἷόν τε ἕκαστον ὁτιοῦν ληφθὲν ἢ ὂν ἢ οὐσίαν λέγειν. Εἰ δέ τις λέγοι ὄν, τῷ συμβεβηκέναι φήσει, οἷον εἰ λευκὸν λέγοι [τὴν οὐσίαν]· οὐ γὰρ ὅπερ λευκὸν λέγει ⟨τὴν οὐσίαν⟩.

3. Πλείω μὲν δὴ λέγομεν εἶναι καὶ οὐ κατὰ τύχην πλείω. Οὐκοῦν ἀφ᾽ ἑνός. Ἤ, εἰ καὶ ἀφ᾽ ἑνός, οὐ κατηγορουμένου δὲ κατ᾽ αὐτῶν ἐν τῷ εἶναι, οὐδὲν κωλύει ἕκαστον οὐχ ὁμοειδὲς ὂν ἄλλῳ χωρὶς αὐτὸ εἶναι γένος. Ἆρ᾽ οὖν ἔξωθεν τοῦτο τῶν γενομένων γενῶν τὸ αἴτιον μέν, μὴ κατηγορούμενον δὲ τῶν ἄλλων ἐν τῷ τί ἐστιν; Ἢ τὸ μὲν ἔξω· ἐπέκεινα γὰρ τὸ ἕν, ὡς ἂν μὴ συναριθμούμενον τοῖς γένεσιν, εἰ δι᾽ αὐτὸ τὰ ἄλλα, ἃ ἐπίσης ἀλλήλοις εἰς τὸ γένη εἶναι. Καὶ πῶς ἐκεῖνο οὐ συνηρίθμηται; Ἢ τὰ ὄντα ζητοῦμεν, οὐ τὸ ἐπέκεινα. Τοῦτο μὲν οὖν οὕτως· τί δὲ τὸ συναριθμούμενον; Ἐφ᾽ οὗ καὶ θαυμάσειεν ἄν τις, πῶς συναριθμούμενον τοῖς αἰτιατοῖς. Ἤ, εἰ μὲν ὑφ᾽ ἓν γένος αὐτὸ καὶ τὰ ἄλλα, ἄτοπον· εἰ δὲ οἷς αἴτιον συναριθμεῖται, ὡς αὐτὸ τὸ γένος καὶ τὰ ἄλλα ἐφεξῆς καὶ ἔστι διάφορα τὰ ἐφεξῆς πρὸς αὐτό, καὶ οὐ κατηγορεῖται αὐτῶν ὡς γένος οὐδ᾽ ἄλλο τι κατ᾽ αὐτῶν ἀνάγκη καὶ αὐτὰ γένη εἶναι ἔχοντα ὑφ᾽ αὐτά. Οὐδὲ γάρ, εἰ σὺ τὸ βαδίζειν ἐγέννας, ὑπὸ σὲ ὡς γένος τὸ βαδίζειν ἦν ἄν· καὶ εἰ μηδὲν ἦν πρὸ αὐτοῦ ἄλλο ὡς γένος αὐτοῦ, ἦν δὲ τὰ μετ᾽ αὐτό, γένος ἂν ἦν τὸ βαδίζειν ἐν τοῖς οὖσιν. Ὅλως δὲ ἴσως οὐδὲ τὸ ἓν φατέον αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἶναι, ἀλλ᾽ οἷον μέρη αὐτοῦ καὶ οἷον στοιχεῖα αὐτοῦ καὶ πάντα μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις, αὐτὸ δὲ εἶναι ὑπὸ δυνάμεως θαυμαστῆς ἓν εἰς πάντα καὶ φαινόμενον πολλὰ καὶ γινόμενον πολλά, οἷον ὅταν κινηθῇ· καὶ τὸ πολύχνουν τῆς φύσεως ποιεῖν τὸ ἓν μὴ ἓν εἶναι, ἡμᾶς τε οἷον μοίρας αὐτοῦ προφέροντας ταύτας ἓν ἕκαστον τίθεσθαι καὶ γένος λέγειν ἀγνοοῦντας ὅτι μὴ ὅλον ἅμα εἴδομεν, ἀλλὰ κατὰ μέρος προφέροντες

πάλιν αὐτὰ συνάπτομεν οὐ δυνάμενοι ἐπὶ πολὺν χρόνον αὐτὰ κατέχειν σπεύδοντα πρὸς αὐτά. Διὸ πάλιν μεθίεμεν εἰς τὸ ὅλον καὶ ἐῶμεν ἓν γενέσθαι, μᾶλλον δὲ ἓν εἶναι. Ἀλλὰ ἴσως σαφέστερα ταῦτα ἔσται κἀκείνων ἐγνωσμένων, ἢν τὰ γένη λάβωμεν ὁπόσα· οὕτω γὰρ καὶ τὸ πῶς. Ἀλλ᾽ ἐπεὶ δεῖ λέγοντα μὴ ἀποφάσεις λέγειν, ἀλλὰ καὶ εἰς ἔννοιαν καὶ νόησιν ἰέναι τῶν λεγομένων, ὡδὶ ποιητέον.

4. Εἰ τὴν σώματος φύσιν ἰδεῖν ἐβουλόμεθα, οἷόν τί ἐστιν ἐν τῷδε τῷ ὅλῳ ἡ τοῦ σώματος αὐτοῦ φύσις, ἆρ᾽ οὐ καταμαθόντες ἐπί τινος τῶν μερῶν αὐτοῦ, ὡς ἔστι τὸ μὲν ὡς ὑποκείμενον αὐτοῦ, οἷον ἐπὶ λίθου, τὸ δὲ ὁπόσον αὐτοῦ, τὸ μέγεθος, τὸ δὲ ὁποῖον, οἷον τὸ χρῶμα, καὶ ἐπὶ παντὸς ἄλλου σώματος εἴποιμεν ἄν, ὡς ἐν τῇ σώματος φύσει τὸ μέν ἐστιν οἷον οὐσία, τὸ δέ ἐστι ποσόν, τὸ δὲ ποιόν, ὁμοῦ μὲν πάντα, τῷ δὲ λόγῳ διαιρεθέντα εἰς τρία, καὶ σῶμα ἂν ἦν ἓν τὰ τρία; Εἰ δὲ καὶ κίνησις αὐτοῦ παρῆν σύμφυτος τῇ συστάσει, καὶ τοῦτο ἂν συνηριθμήσαμεν, καὶ τὰ τέτταρα ἦν ἂν ἕν, καὶ τὸ σῶμα τὸ ἓν ἀπήρτιστο πρὸς τὸ ἓν καὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν τοῖς ἅπασι. Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον, ἐπειδὴ περὶ οὐσίας νοητῆς καὶ τῶν ἐκεῖ γενῶν καὶ ἀρχῶν ὁ λόγος ἐστίν, ἀφελόντας χρὴ τὴν ἐν τοῖς σώμασι γένεσιν καὶ τὴν δι᾽ αἰσθήσεως κατανόησιν καὶ τὰ μεγέθη οὕτω γὰρ καὶ τὸ χωρὶς καὶ τὸ διεστηκότα ἀπ᾽ ἀλλήλων εἶναι λαβεῖν τινα νοητὴν ὑπόστασιν καὶ ὡς ἀληθῶς ὂν καὶ μᾶλλον ἕν. Ἐν ᾧ καὶ τὸ θαῦμα πῶς πολλὰ καὶ ἓν τὸ οὕτως ἕν. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν σωμάτων συγκεχώρηται τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλὰ εἶναι· καὶ γὰρ εἰς ἄπειρα τὸ αὐτό, καὶ ἕτερον τὸ χρῶμα καὶ τὸ σχῆμα ἕτερον· καὶ γὰρ χωρίζεται.

Εἰ δέ τις λάβοι ψυχὴν μίαν ἀδιάστατον ἀμεγέθη ἁπλούστατον, ὡς δόξει τῇ πρώτῃ τῆς διανοίας ἐπιβολῇ, πῶς ἄν τις ἐλπίσειε πολλὰ εὑρήσειν πάλιν αὖ; Καίτοι νομίσας εἰς τοῦτο τελευτᾶν, ὅτε διῃρεῖτο τὸ ζῷον εἰς σῶμα καὶ ψυχήν, καὶ σῶμα μὲν πολυειδὲς καὶ σύνθετον καὶ ποικίλον, τὴν δὲ ψυχὴν ἐθάρρει ὡς ἁπλοῦν εὑρὼν καὶ ἀναπαύσασθαι τῆς πορείας ἐλθὼν ἐπ᾿ ἀρχήν. Ταύτην τοίνυν τὴν ψυχήν, ἐπειδήπερ ἐκ τοῦ νοητοῦ τόπου προεχειρίσθη ἡμῖν, ὡς ἐκεῖ τὸ σῶμα ἐκ τοῦ αἰσθητοῦ, λάβωμεν, πῶς τὸ ἓν τοῦτο πολλά ἐστι, καὶ πῶς τὰ πολλὰ ἕν ἐστιν, οὐ σύνθετον ἓν ἐκ πολλῶν, ἀλλὰ μία φύσις πολλά· διὰ γὰρ τούτου ληφθέντος καὶ φανεροῦ γενομένου καὶ τὴν περὶ τῶν γενῶν τῶν ἐν τῷ ὄντι ἔφαμεν ἀλήθειαν φανερὰν ἔσεσθαι.

5. Πρῶτον δὲ τοῦτο ἐνθυμητέον ὡς, ἐπειδὴ τὰ σώματα, οἷον τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν, ἕκαστον αὐτῶν πολλά ἐστι καὶ χρώμασι καὶ σχήμασι καὶ μεγέθεσι καὶ εἴδεσι μερῶν καὶ ἄλλο ἄλλοθι, ἔρχεται δὲ τὰ πάντα ἐξ ἑνός, ἢ παντάπασιν ἐξ ἑνὸς ἢ ἐξ ἔτι πάντῃ [πάντως] ἑνὸς ἢ μᾶλλον μὲν ἑνὸς ἢ οἷον τὸ ἐξ αὐτοῦ, ὥστε καὶ μᾶλλον ὄντος ἢ τὸ γενόμενον ὅσῳ γὰρ πρὸς ἓν ἡ ἀπόστασις, τόσῳ καὶ πρὸς ὄν ἐπεὶ οὖν ἐξ ἑνὸς μέν, οὐχ οὕτω δὲ ἑνός, ὡς πάντῃ ἓν ἢ αὐτοέν οὐ γὰρ ἂν διεστηκὸς πλῆθος ἐποίει λείπεται εἶναι ἐκ πλήθους ἑνός. Τὸ δὲ ποιοῦν ἦν ψυχή· τοῦτο ἄρα πλῆθος ἕν. Τί οὖν; τὸ πλῆθος οἱ λόγοι τῶν γινομένων; Ἆρ᾿ οὖν αὐτὸ μὲν ἄλλο, οἱ λόγοι δὲ ἄλλοι; Ἢ καὶ αὐτὴ λόγος καὶ κεφάλαιον τῶν λόγων, καὶ ἐνέργεια αὐτῆς κατ᾿ οὐσίαν ἐνεργούσης οἱ λόγοι· ἡ δὲ οὐσία δύναμις τῶν λόγων. Πολλὰ μὲν δὴ οὕτω τοῦτο τὸ ἓν ἐξ ὧν εἰς

ἄλλα ποιεῖ δεδειγμένον. Τί δ' εἰ μὴ ποιοῖ, ἀλλά τις αὐτὴν μὴ ποιοῦσαν λαμβάνοι ἀναβαίνων αὐτῆς εἰς τὸ μὴ ποιοῦν; Οὐ πολλὰς καὶ ἐνταῦθα εὑρήσει δυνάμεις; Εἶναι μὲν γὰρ αὐτὴν πᾶς ἄν τις συγχωρήσειεν· ἆρα δὲ ταὐτὸν ὡς εἰ καὶ λίθον ἔλεγεν εἶναι; Ἢ οὐ ταὐτόν. Ἀλλ' ὅμως κἀκεῖ ἐπὶ τοῦ λίθου τὸ εἶναι τῷ λίθῳ ἦν οὐ τὸ εἶναι, ἀλλὰ τὸ λίθῳ εἶναι· οὕτω καὶ ἐνταῦθα τὸ εἶναι ψυχῇ μετὰ τοῦ εἶναι ἔχει τὸ ψυχῇ εἶναι. Ἆρ' οὖν ἄλλο τὸ εἶναι, ἄλλο δὲ τὸ λοιπόν, ὃ συμπληροῖ τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν, καὶ τὸ μὲν ὄν, διαφορὰ δὲ ποιεῖ τὴν ψυχήν; Ἢ τι ὂν μὲν ἡ ψυχή, οὐ μέντοι οὕτως, ὡς ἄνθρωπος λευκός, ἀλλ' ὥς τις οὐσία μόνον· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ μὴ ἔξωθεν τῆς οὐσίας ἔχειν ὃ ἔχει.

6. *Ἀλλ' ἆρα οὐκ ἔξωθεν μὲν ἔχει τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, ἵνα ἡ μὲν κατὰ τὸ εἶναι ᾖ, ἡ δὲ κατὰ τὸ τοιόνδε εἶναι; Ἀλλ' εἰ κατὰ τὸ τοιόνδε εἶναι καὶ ἔξωθεν τὸ τοιόνδε, οὐ τὸ ὅλον καθὸ ψυχὴ ἔσται οὐσία, ἀλλὰ κατά τι, καὶ μέρος αὐτῆς οὐσία, ἀλλ' οὐ τὸ ὅλον οὐσία. Ἔπειτα τὸ εἶναι αὐτῇ τί ἔσται ἄνευ τῶν ἄλλων ἢ λίθος; Ἢ δεῖ τοῦτο τὸ εἶναι αὐτῆς ἐντὸς εἶναι οἷον πηγὴν καὶ ἀρχήν, μᾶλλον δὲ πάντα, ὅσα αὐτή· καὶ ζωὴν τοίνυν· καὶ συνάμφω ἓν τὸ εἶναι καὶ τὴν ζωήν. Ἆρ' οὖν οὕτως ἕν, ὡς ἕνα λόγον; Ἢ τὸ ὑποκείμενον ἕν, οὕτω δὲ ἕν, ὡς αὖ δύο ἢ καὶ πλείω, ὅσα ἐστὶν ἡ ψυχὴ τὰ πρῶτα. Ἢ οὖν οὐσία καὶ ζωή, ἢ ἔχει ζωήν. Ἀλλ' εἰ ἔχει, τὸ ἔχον καθ' αὑτὸ οὐκ ἐν ζωῇ, ἥ τε ζωὴ οὐκ ἐν οὐσίᾳ· ἀλλ' εἰ μὴ ἔχει θάτερον τὸ ἕτερον, λεκτέον ἓν ἄμφω. Ἢ ἓν καὶ πολλὰ καὶ τοσαῦτα, ὅσα ἐμφαίνεται ἐν τῷ ἑνί· καὶ ἓν ἑαυτῷ, πρὸς δὲ τὰ ἄλλα πολλά· καὶ ἓν μὲν ὄν, ποιοῦν δὲ ἑαυτὸ ἐν τῇ οἷον κινήσει πολλά· καὶ ὅλον ἕν, οἷον δὲ θεωρεῖν ἐπιχειροῦν ἑαυτὸ*

πολλά· ὥσπερ γὰρ οὐκ ἀνέχεται ἑαυτοῦ τὸ ὂν ἓν εἶναι πάντα δυνάμενον, ὅσα ἐστίν. Ἡ δὲ θεωρία αἰτία τοῦ φανῆναι αὐτὸ πολλά, ἵνα νοήσῃ· ἐὰν γὰρ ἓν φανῇ, οὐκ ἐνόησεν, ἀλλ᾽ ἔστιν ἤδη ἐκεῖνο.

7. Τίνα οὖν ἐστι καὶ πόσα τὰ ἐνορώμενα; Ἐπειδὴ ἐν ψυχῇ εὕρομεν οὐσίαν ἅμα καὶ ζωὴν καὶ τοῦτο κοινὸν ἡ οὐσία ἐπὶ πάσης ψυχῆς, κοινὸν δὲ καὶ ἡ ζωή, ζωὴ δὲ καὶ ἐν νῷ ἐπεισαγαγόντες καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν τούτου ζωήν, κοινὸν τὸ ἐπὶ πάσῃ ζωῇ τὴν κίνησιν ἕν τι γένος θησόμεθα. Οὐσίαν δὲ καὶ κίνησιν τὴν πρώτην ζωὴν οὖσαν δύο γένη θησόμεθα. Καὶ γὰρ εἰ ἕν, χωρίζει αὐτὰ τῇ νοήσει ὁ ἓν οὐχ ἓν εὑρών· ἢ οὐκ ἂν δυνηθείη χωρίσαι. Ὅρα δὲ καὶ ἐν ἄλλοις σαφῶς τοῦ εἶναι τὴν κίνησιν ἢ τὴν ζωὴν χωριζομένην, εἰ καὶ μὴ ἐν τῷ ἀληθινῷ εἶναι, ἀλλὰ τῇ σκιᾷ καὶ τῷ ὁμωνύμῳ τοῦ εἶναι. Ὡς γὰρ ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ ἐλλείπει καὶ μάλιστα τὸ κύριον, ἡ ζωή, οὕτω καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ εἶναι σκιὰ τοῦ εἶναι ἀφῃρημένον τοῦ μάλιστα εἶναι, ὃ ἐν τῷ ἀρχετύπῳ ἦν ζωή. Ἀλλ᾽ οὖν ἔσχομεν ἐντεῦθεν χωρίσαι τοῦ ζῆν τὸ εἶναι καὶ τοῦ εἶναι τὸ ζῆν. Ὄντος μὲν δὴ εἴδη πολλὰ καὶ γένος· κίνησις δὲ οὔτε ὑπὸ τὸ ὂν τακτέα οὔτ᾽ ἐπὶ τῷ ὄντι, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ὄντος, εὑρεθεῖσα ἐν αὐτῷ οὐχ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ· ἐνέργεια γὰρ αὐτοῦ καὶ οὐδέτερον ἄνευ τοῦ ἑτέρου ἢ ἐπινοίᾳ, καὶ αἱ δύο φύσεις μία· καὶ γὰρ ἐνεργείᾳ τὸ ὄν, οὐ δυνάμει. Καὶ εἰ χωρὶς μέντοι ἑκάτερον λάβοις, καὶ ἐν τῷ ὄντι κίνησις φανήσεται καὶ ἐν τῇ κινήσει τὸ ὄν, οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἑκάτερον χωρὶς εἶχε θάτερον, ἀλλ᾽ ὅμως ἡ διάνοια δύο φησὶ καὶ εἶδος ἑκάτερον διπλοῦν ἕν. Κινήσεως δὲ περὶ τὸ ὂν φανείσης οὐκ ἐξιστάσης τὴν ἐκείνου φύσιν, μᾶλλον

δ᾽ ἐν τῷ εἶναι οἷον τέλειον ποιούσης, ἀεί τε τῆς τοιαύτης φύσεως ἐν τῷ οὕτω κινεῖσθαι μενούσης, εἴ τις μὴ στάσιν ἐπεισάγοι, ἀτοπώτερος ἂν εἴη τοῦ μὴ κίνησιν διδόντος· προχειροτέρα γὰρ ἡ τῆς στάσεως περὶ τὸ ὂν ἔννοια καὶ νόησις τῆς περὶ τὴν κίνησιν οὔσης· τὸ γὰρ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ ἕνα λόγον ἔχον ἐκεῖ. Ἔστω δὴ καὶ στάσις ἓν γένος ἕτερον ὂν κινήσεως, ὅπου καὶ ἐναντίον ἂν φανείη. Τοῦ δὲ ὄντος ὡς ἕτερον, πολλαχῇ δῆλον ἂν εἴη καὶ διότι, εἰ τῷ ὄντι ταὐτὸν εἴη, οὐ μᾶλλον τῆς κινήσεως ταὐτὸ τῷ ὄντι. Διὰ τί γὰρ ἡ μὲν στάσις τῷ ὄντι ταὐτόν, ἡ δὲ κίνησις οὔ, ζωή τις αὐτοῦ καὶ ἐνέργεια καὶ τῆς οὐσίας καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι; Ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐχωρίζομεν τὴν κίνησιν αὐτοῦ ὡς ταὐτόν τε καὶ οὐ ταὐτὸν αὐτῷ καὶ ὡς δύο ἄμφω ἐλέγομεν καὶ αὖ ἕν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὴν στάσιν χωριοῦμεν αὐτοῦ καὶ αὖ οὐ χωριοῦμεν τοσοῦτον χωρίζοντες τῷ νῷ, ὅσον ἄλλο γένος θέσθαι ἐν τοῖς οὖσιν. Ἢ εἰ συνάγοιμεν πάντη εἰς ἓν τὴν στάσιν καὶ τὸ ὂν μηδὲν μηδαμῇ διαφέρειν λέγοντες, τό τε ὂν τῇ κινήσει ὡσαύτως, τὴν στάσιν καὶ τὴν κίνησιν διὰ μέσου τοῦ ὄντος εἰς ταὐτὸν συνάξομεν, καὶ ἔσται ἡμῖν ἡ κίνησις καὶ ἡ στάσις ἕν.

8. Ἀλλὰ χρὴ τρία ταῦτα τίθεσθαι, εἴπερ ὁ νοῦς χωρὶς ἕκαστον νοεῖ· ἅμα δὲ νοεῖ καὶ τίθησιν, εἴπερ νοεῖ, καὶ ἔστιν, εἴπερ νενόηται. Οἷς μὲν γὰρ τὸ εἶναι μετὰ ὕλης ἐστί, τούτων οὐκ ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι· [ἀλλ᾽ ἔστιν ἄϋλα] ἃ δ᾽ ἔστιν ἄϋλα, εἰ νενόηται, τοῦτ᾽ ἔστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι. Ἴδε δὲ νοῦν καὶ καθαρὸν καὶ βλέψον εἰς αὐτὸν ἀτενίσας, μὴ ὄμμασι τούτοις δεδορκώς. Ὁρᾷς δὴ οὐσίας ἑστίαν καὶ φῶς ἐν αὐτῷ ἄυπνον καὶ ὡς ἕστηκεν ἐν αὐτῷ καὶ ὡς διέστηκεν, ὁμοῦ ὄντα καὶ ζωὴν μένουσαν καὶ νόησιν οὐκ ἐνεργοῦσαν εἰς τὸ μέλλον,

ἀλλ᾿ εἰς τὸ ἤδη, μᾶλλον δὲ «ἤδη καὶ ἀεὶ ἤδη», καὶ τὸ παρὸν ἀεί, καὶ ὡς νοῶν ἐν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἔξω. Ἐν μὲν οὖν τῷ νοεῖν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις, ἐν δὲ τῷ ἑαυτὸν ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν· ὢν γὰρ νοεῖ καὶ ὄντα ἑαυτόν, καὶ εἰς ὃ οἷον ἐπερείδετο, ὄν. Ἡ μὲν γὰρ ἐνέργεια ἡ εἰς αὐτὸν οὐκ οὐσία, εἰς ὃ δὲ καὶ ἀφ᾿ οὗ, τὸ ὄν· τὸ γὰρ βλεπόμενον τὸ ὄν, οὐχ ἡ βλέψις· ἔχει δὲ καὶ αὕτη τὸ εἶναι, ὅτι ἀφ᾿ οὗ καὶ εἰς ὄν, ὄν. Ἐνεργείᾳ δὲ ὄν, οὐ δυνάμει, συνάπτει πάλιν αὖ τὰ δύο καὶ οὐ χωρίζει, ἀλλὰ ποιεῖ ἑαυτὸν ἐκεῖνο κἀκεῖνο ἑαυτόν. Ὃ δὲ τὸ πάντων ἑδραιότατον καὶ περὶ ὃ τὰ ἄλλα, τὴν στάσιν ὑπεστήσατο καὶ ἔχει οὐκ ἐπακτόν, ἀλλ᾿ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ. Ἔστι δὲ καὶ εἰς ὃ λήγει ἡ νόησις οὐκ ἀρξαμένη στάσις, καὶ ἀφ᾿ οὗ ὥρμηται οὐχ ὁρμήσασα στάσις· οὐ γὰρ ἐκ κινήσεως κίνησις οὐδ᾿ εἰς κίνησιν. Ἔτι δὲ ἡ μὲν ἰδέα ἐν στάσει πέρας οὖσα νοῦ, ὁ δὲ νοῦς αὐτῆς ἡ κίνησις.

Ὥστε ὂν πάντα καὶ κίνησις καὶ στάσις, καὶ δι᾿ ὅλων ὄντα γένη, καὶ ἕκαστον τῶν ὕστερόν τι ὂν καί τις στάσις καί τις κίνησις. Τρία δὴ ταῦτα ἰδών τις, ἐν προσβολῇ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως γεγενημένος, καὶ τῷ παρ᾿ αὐτῷ ὄντι τὸ ὂν καὶ τοῖς ἄλλοις ἰδὼν τὰ ἄλλα, τὴν κίνησιν τὴν ἐν αὐτῷ τῇ ἐν ἑαυτῷ κινήσει, καὶ τῇ στάσει τὴν στάσιν, καὶ ταῦτα ἐκείνοις ἐφαρμόσας, ὁμοῦ μὲν γενομένοις καὶ οἷον συγκεχυμένοις συμμίξας οὐ διακρίνων, οἷον δ᾿ ὀλίγον διαστήσας καὶ ἐπισχὼν καὶ διακρίνας εἰσιδὼν ὂν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν, τρία ταῦτα καὶ ἕκαστον ἕν, ἆρ᾿ οὐχ ἕτερα ἀλλήλων εἴρηκε καὶ διέστησεν ἐν ἑτερότητι καὶ εἶδε τὴν ἐν τῷ ὄντι ἑτερότητα τρία τιθεὶς καὶ ἓν ἕκαστον, πάλιν δὲ ταῦτα εἰς ἓν καὶ ἐν ἑνὶ καὶ πάντα ἕν, εἰς ταὐτὸν αὖ συνάγων καὶ βλέπων ταὐτότητα εἶδε γενομένην καὶ

οὖσαν; Οὐκοῦν πρὸς τρισὶν ἐκείνοις ἀνάγκη δύο ταῦτα προστιθέναι, ταὐτόν, θάτερον, ὥστε τὰ πάντα γένη γίγνεσθαι πέντε πᾶσι, καὶ ταῦτα διδόντα τοῖς μετὰ ταῦτα τὸ ἑτέροις καὶ ταὐτοῖς εἶναι· καί τι γὰρ ταὐτὸν καί τι ἕτερον ἕκαστον· ἁπλῶς γε ταὐτὸν καὶ ἕτερον ἄνευ τοῦ «τι» ἐν γένει ἂν εἴη. Καὶ πρῶτα δὲ γένη, ὅτι μηδὲν αὐτῶν κατηγορήσεις ἐν τῷ τί ἐστι. Τὸ γὰρ ὂν κατηγορήσεις αὐτῶν· ὄντα γάρ· ἀλλ᾽ οὐχ ὡς γένος· οὐ γὰρ ὅπερ ὄν τι. Οὐδ᾽ αὖ τῆς κινήσεως οὐδὲ τῆς στάσεως· οὐ γὰρ εἴδη τοῦ ὄντος· ὄντα γὰρ τὰ μὲν ὡς εἴδη αὐτοῦ, τὰ δὲ μετέχοντα αὐτοῦ. Οὐδ᾽ αὖ τὸ ὂν μετέχον τούτων ὡς γενῶν αὐτοῦ· οὐδὲ γὰρ ἐπαναβέβηκεν αὐτῷ οὐδὲ πρότερα τοῦ ὄντος.

9. *Ἀλλ᾽ ὅτι μὲν ταῦτα γένη πρῶτα, ἐκ τούτων ἄν τις, ἴσως δὲ καὶ ἄλλων, βεβαιώσαιτο· ὅτι δὲ μόνα ταῦτα καὶ οὐκ ἄλλα πρὸς τούτοις, πῶς ἄν τις πιστεύσειε; Διὰ τί γὰρ οὐ καὶ τὸ ἕν; Διὰ τί δ᾽ οὐ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν δέ, τὸ δὲ πρός τι καὶ τὰ ἄλλα, ἅπερ ἤδη ἕτεροι κατηρίθμηνται; Τὸ μὲν οὖν ἕν, εἰ μὲν τὸ πάντως ἕν, [ἐν] ᾧ μηδὲν ἄλλο πρόσεστι, μὴ ψυχή, μὴ νοῦς, μὴ ὁτιοῦν, οὐδενὸς ἂν κατηγοροῖτο τοῦτο, ὥστε οὐδὲ γένος. Εἰ δὲ τὸ προσὸν τῷ ὄντι, ἐφ᾽ οὗ τὸ ἓν ὂν λέγομεν, οὐ πρώτως ἓν τοῦτο. Ἔτι ἀδιάφορον ὂν αὐτοῦ πῶς ἂν ποιήσειεν εἴδη; Εἰ δὲ τοῦτο μή, οὐ γένος. Πῶς γὰρ καὶ διαιρήσεις; Διαιρῶν γὰρ πολλὰ ποιήσεις· ὥστε αὐτὸ τὸ ἓν πολλὰ ἔσται καὶ ἀπολεῖ ἑαυτό, εἰ ἐθέλοι γένος εἶναι. Ἔπειτά τι προσθήσεις διαιρῶν εἰς εἴδη· οὐ γὰρ ἂν εἶεν διαφοραὶ ἐν τῷ ἕν, ὥσπερ εἰσὶ τῆς οὐσίας. Ὄντος μὲν γὰρ δέχεται ὁ νοῦς εἶναι διαφοράς, ἑνὸς δὲ πῶς; Εἶτα ἑκάστοτε μετὰ τῆς διαφορᾶς δύο τιθεὶς ἀναιρεῖς τὸ ἕν, ἐπείπερ πανταχοῦ ἡ μονάδος προσθήκη τὸ*

πρότερον ποσὸν ἀφανίζει. Εἰ δέ τις λέγοι τὸ ἐπὶ τῷ ὄντι ἓν καὶ τὸ ἐπὶ κινήσει ἓν καὶ τοῖς ἄλλοις κοινὸν εἶναι, εἰς μὲν ταὐτὸν ἄγων τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν, ἐν ᾧ λόγῳ τὸ ὂν οὐκ ἐποίει τῶν ἄλλων γένος, ὅτι μὴ ὅπερ ὄντα, ἀλλ᾽ ἕτερον τρόπον ὄντα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἓν κοινὸν ἐπ᾽ αὐτῶν ἔσται, ἀλλὰ τὸ μὲν πρώτως, τὰ δὲ ἄλλως. Εἰ δὲ μὴ πάντων λέγοι ποιεῖν, ἀλλὰ ἕν τι ἐφ᾽ αὑτοῦ, ὥσπερ τὰ ἄλλα, εἰ μὲν ταὐτὸν αὐτῷ τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν, ἤδη τοῦ ὄντος ἠριθμημένου ἐν τοῖς γένεσιν ὄνομα εἰσάγει. Εἰ δὲ ἓν ἑκάτερον, τινὰ φύσιν λέγει, καὶ εἰ μὲν προστίθησί ‹«τι»›, τι ἓν λέγει, εἰ δὲ μηδέν, ἐκεῖνο, ὃ οὐδενὸς κατηγορεῖται, πάλιν αὖ λέγει· εἰ δὲ τὸ τῷ ὄντι συνόν, εἴπομεν μὲν ὅτι οὐ πρώτως ἓν λέγει. Ἀλλὰ τί κωλύει πρώτως εἶναι τοῦτο ἐξηρημένου ἐκείνου τοῦ παντελῶς ἕν; Καὶ γὰρ τὸ ὂν μετ᾽ ἐκεῖνο λέγομεν ὂν καὶ ὂν πρώτως ὄν. Ἢ ὅτι οὐκ ἦν τὸ πρὸ αὐτοῦ ὂν ἤ, εἴπερ ἦν, οὐκ ἂν ἦν πρώτως· τούτου δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ ἕν. Ἔπειτα χωρισθὲν τῇ νοήσει τοῦ ὄντος διαφορὰς οὐκ ἔχει· ἔπειτα ἐν τῷ ὄντι, εἰ μὲν ἐπακολούθημα αὐτοῦ, καὶ πάντων καὶ ὕστερον· πρότερον δὲ τὸ γένος. Εἰ δὲ ἅμα, καὶ πάντων· τὸ δὲ γένος οὐχ ἅμα. Εἰ δὲ πρότερον, ἀρχή τις καὶ αὐτοῦ μόνον· εἰ δὲ ἀρχὴ αὐτοῦ, οὐ γένος αὐτοῦ· εἰ δὲ μὴ αὐτοῦ, οὐδὲ τῶν ἄλλων· ἢ δέοι ἂν καὶ τὸ ὂν καὶ τῶν ἄλλων πάντων. Ὅλως γὰρ ἔοικε τὸ ἓν ἐν τῷ ὄντι πλησιάζον τῷ ἑνὶ καὶ οἷον συνεκπῖπτον τῷ ὄντι, τοῦ ὄντος τὸ μὲν πρὸς ἐκείνῳ ἓν ὄντος, τὸ δὲ μετ᾽ ἐκεῖνο ὄντος, ᾧ δύναται καὶ πολλὰ εἶναι, μένον αὐτὸ ἓν καὶ οὐ θέλον μερίζεσθαι οὐδὲ γένος εἶναι βούλεσθαι.

10. Πῶς οὖν ἕκαστον τοῦ ὄντος ἕν; Ἢ τῷ τι ἓν οὐχ ἕν· πολλὰ γὰρ ἤδη τῷ τι ἕν· ἀλλ᾽ ὁμωνύμως ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν· τὸ γὰρ εἶδος πλῆθος, ὥστε ἓν ἐνταῦθα ὡς στρατὸς

ἢ χορός. Οὐ τοίνυν τὸ ἐκεῖ ἓν ἐν τούτοις, ὥστε οὐ κοινὸν τὸ ἓν οὐδ᾽ ἐθεωρεῖτο ἐν τῷ ὄντι καὶ τοῖς τι οὖσι τὸ αὐτό. Ὥστε οὐ γένος τὸ ἕν· ἐπεὶ πᾶν γένος καφ᾽ οὗ ἀληθεύεται, οὐκέτι καὶ τὰ ἀντικείμενα· καθ᾽ οὗ δὲ παντὸς ὄντος ἀληθεύεται τὸ ἓν καὶ τὰ ἀντικείμενα [καθ᾽ οὗ ἀληθεύσεται τὸ ἓν ὡς γένος], κατὰ τούτου ἔσται οὐχ ὡς γένος. Ὥστε οὔτε τῶν πρώτων γενῶν ἀληθεύσεται ὡς γένος, ἐπείπερ καὶ τὸ ἓν ὂν οὐ μᾶλλον ἓν ἢ πολλὰ οὐδέ τι τῶν ἄλλων γενῶν οὕτως ἓν ὡς μὴ πολλά, οὔτε κατὰ τῶν ἄλλων τῶν ὑστέρων ἃ πάντως πολλά. Τὸ δ᾽ ὅλον γένος οὐδὲν ἕν· ὥστε, εἰ τὸ ἓν γένος, ἀπολεῖ τὸ εἶναι ἕν. Οὐ γὰρ ἀριθμὸς τὸ ἕν. ἀριθμὸς δ᾽ ἔσται γενόμενον γένος. Ἔτι τὸ ἓν ἀριθμῷ ἕν· εἰ γὰρ γένει ἕν, οὐ κυρίως ἕν. Ἔτι ὥσπερ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τὸ ἓν οὐχ ὡς γένος κατ᾽ αὐτῶν, ἀλλ᾽ ἐνυπάρχειν μὲν λέγεται, οὐ γένος δὲ λέγεται, οὕτως οὐδ᾽ εἰ ἐν τοῖς οὖσι τὸ ἕν, γένος ἂν εἴη οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τῶν ἄλλων οὔτε τῶν πάντων. Ἔτι ὥσπερ τὸ ἁπλοῦν ἀρχὴ μὲν ἂν εἴη τοῦ οὐχ ἁπλοῦ, οὐ μὴν τούτου καὶ γένος ἁπλοῦν γὰρ ἂν εἴη καὶ τὸ μὴ ἁπλοῦν οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός, εἰ τὸ ἓν ἀρχή, οὐκ ἔσται τῶν μετ᾽ αὐτὸ γένος. Ἔσται οὖν οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τῶν ἄλλων. Ἀλλ᾽ εἴπερ ἔσται, τῶν «ἓν» ἑκάστων, οἷον εἴ τις ἀξιώσειε χωρίσαι ἀπὸ τῆς οὐσίας τὸ ἕν. Τινῶν οὖν ἔσται. Ὥσπερ γὰρ τὸ ὂν οὐ πάντων γένος, ἀλλὰ τῶν «ὂν» εἰδῶν, οὕτω καὶ τὸ ἓν τῶν «ἓν» ἑκάστων εἰδῶν. Τίς οὖν διαφορὰ ἄλλου πρὸς ἄλλο καθὸ ἕν, ὥσπερ ἄλλου πρὸς ἄλλο ὄντος διαφορά; Ἀλλ᾽ εἰ συμμερίζεται τῷ ὄντι καὶ τῇ οὐσίᾳ, καὶ τὸ ὂν τῷ μερισμῷ καὶ τῷ ἐν πολλοῖς θεωρεῖσθαι τὸ αὐτὸ γένος, διὰ τί οὐ καὶ τὸ ἓν τοσαῦτα φαινόμενον ὅσα ἡ οὐσία καὶ ἐπὶ τὰ ἴσα μεριζόμενον οὐκ ἂν εἴη γένος; Ἢ πρῶτον οὐκ ἀνάγκη,

εἴ τι ἐνυπάρχει πολλοῖς, γένος εἶναι οὔτε αὐτῶν, οἷς ἐνυπάρχει, οὔτε ἄλλων· οὐδ᾽ ὅλως, εἴ τι κοινόν, πάντως γένος. Τὸ *γοῦν σημεῖον ἐνυπάρχον ταῖς γραμμαῖς οὐ γένος οὔτε αὐτῶν οὔτε ὅλως, οὐδέ γε, ὥσπερ ἐλέγετο, τὸ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἓν οὔτε τῶν ἀριθμῶν οὔτε τῶν ἄλλων.* Δεῖ *γὰρ τὸ κοινὸν καὶ ⟨ἓν⟩ ἐν πολλοῖς καὶ διαφοραῖς οἰκείαις χρῆσθαι καὶ εἴδη ποιεῖν καὶ ἐν τῷ τί ἐστι.* Τοῦ *δὲ ἑνὸς τίνες ἂν εἶεν διαφοραὶ ἢ ποῖα γεννᾷ εἴδη;* Εἰ *δὲ τὰ αὐτὰ εἴδη ποιεῖ, ἃ περὶ τὸ ὄν, καὶ τὸ αὐτὸ ἂν εἴη τῷ ὄντι, καὶ ὄνομα μόνον θάτερον, καὶ ἀρκεῖ τὸ ὄν.*

11. Ἐπισκεπτέον *δέ, πῶς ἐν τῷ ὄντι τὸ ἕν, καὶ πῶς ὁ λεγόμενος μερισμὸς καὶ ὅλως ὁ τῶν γενῶν, καὶ εἰ ὁ αὐτὸς ἢ ἄλλος ἑκάτερος.* Πρῶτον *οὖν, πῶς ὅλως ἓν ἕκαστον ὁτιοῦν λέγεται καὶ ἔστιν, εἶτα εἰ ὁμοίως καὶ ἐν τῷ ἑνὶ ὄντι λέγομεν καὶ ὡς ἐκεῖ λέγεται.* Τὸ *μὲν οὖν ἐπὶ πάντων ἓν οὐ ταὐτόν· οὔτε γὰρ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ὁμοίως καὶ τῶν νοητῶν ἀλλὰ γὰρ οὐδὲ τὸ ὂν οὔτ᾽ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἄλληλα ὁμοίως· οὐ γὰρ ταὐτὸν ἐν χορῷ καὶ στρατοπέδῳ καὶ νηὶ καὶ οἰκίᾳ οὐδ᾽ αὖ ἐν τούτοις καὶ ἐν τῷ συνεχεῖ.* Ἀλλ᾽ *ὅμως πάντα τὸ αὐτὸ μιμεῖται, τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πόρρωθεν, τὰ δὲ μᾶλλον, ἤδη δὲ καὶ ἀληθέστερον ἐν τῷ νῷ· ψυχὴ γὰρ μία καὶ ἔτι μᾶλλον νοῦς εἷς καὶ τὸ ὂν ἕν.* Ἆρ᾽ *οὖν ἐν ἑκάστῳ τὸ ὂν αὐτοῦ λέγοντες ἓν λέγομεν καὶ ὡς ἔχει ὄντος, οὕτω καὶ τοῦ ἑνός;* Ἢ *συμβέβηκε μὲν τοῦτο, οὐ μέντοι, καθὸ ὄν, καὶ ἕν, ἀλλ᾽ ἔστι μὴ ἧττον ὂν ὑπάρχον ἧττον εἶναι ἕν.* Οὐ *γὰρ ἧττον στρατὸς ἢ χορὸς οἰκίας, ἀλλ᾽ ὅμως ἧττον ἕν.* Ἔοικεν *οὖν τὸ ἐν ἑκάστῳ ἓν πρὸς ἀγαθὸν μᾶλλον βλέπειν, καὶ καθόσον τυγχάνει ἀγαθοῦ, κατὰ τοσοῦτον καὶ ἕν, καὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον*

τοῦ ἓν ἐν τούτῳ· εἶναι γὰρ θέλει ἕκαστον οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ἀγαθοῦ. Διὰ τοῦτο καὶ τὰ μὴ ἓν ὡς δύναται σπεύδει ἓν γενέσθαι, τὰ μὲν φύσει αὐτῇ τῇ φύσει συνιόντα εἰς ταὐτὸν ἑνοῦσθαι αὐτοῖς θέλοντα· οὐ γὰρ ἀπ᾽ ἀλλήλων σπεύδει ἕκαστα, ἀλλ᾽ εἰς ἄλληλα καὶ εἰς αὑτά· καὶ ψυχαὶ πᾶσαι εἰς ἓν ἂν βούλοιντο ἰέναι μετὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν. Καὶ *ἀμφοτέρωθεν δὲ τὸ ἕν· καὶ γὰρ τὸ ἀφ᾽ οὗ καὶ τὸ εἰς ὅ· καὶ γὰρ ἄρχεται ἀπὸ τοῦ ἓν καὶ σπεύδει εἰς τὸ ἕν.* Οὕτω *γὰρ καὶ τὸ ἀγαθόν· οὔτε γὰρ ὑπέστη ἐν τοῖς οὖσιν ὁτιοῦν ὑποστάν τε οὐκ ἂν ἀνέχοιτο μὴ πρὸς τὸ ἓν τὴν σπουδὴν ἔχον.* Τὰ *μὲν δὴ φύσει οὕτω· τὰ δὲ ἐν ταῖς τέχναις αὐτὴ ἑκάστη ἕκαστον πρὸς τοῦτο καθόσον δύναται καὶ ὡς δύναται ἐκεῖνα οὕτως ἄγει.* Τὸ *δὲ ὂν μάλιστα πάντων τούτου τυγχάνει· ἐγγὺς γάρ.* Ὅθεν *τὰ μὲν ἄλλα λέγεται ὃ λέγεται μόνον, οἷον ἄνθρωπος· καὶ γάρ, εἴ ποτε λέγοιμεν εἷς, πρὸς δύο λέγομεν· εἰ δὲ καὶ ἄλλως τὸ ἓν λέγομεν, ἀπ᾽ αὐτοῦ προστιθέντες λέγομεν.* Ἐπὶ *δὲ τοῦ ὄντος λέγομεν τὸ ὅλον τοῦτο ἓν ὂν καὶ ἀξιοῦμεν ὡς ἓν ἐνδεικνύμενοι τὴν σφόδρα αὐτοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν συνουσίαν.* Γίγνεται *οὖν τὸ ἓν καὶ ἐν αὐτῷ ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος, οὐχ ὡσαύτως δέ, ἀλλὰ ἄλλως, ὥστε καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον καὶ ἐν τῷ ἕν.* Τί *οὖν τὸ ἐν αὐτῷ ἕν;* Οὐχὶ *ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς μέρεσι καὶ κοινὸν θεωρούμενον;* Ἢ *πρῶτον μὲν καὶ ἐν ταῖς γραμμαῖς κοινὸν τὸ σημεῖον καὶ οὐ γένος τῶν γραμμῶν· καὶ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς κοινὸν τὸ ἓν δὴ ἴσως τοῦτο καὶ οὐ γένος· οὐδὲ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἓν τὸ ἐπ᾽ αὐτοῦ τοῦ ἓν τῷ ἐπὶ μονάδος καὶ δυάδος καὶ τῶν ἄλλων ἀριθμῶν.* Ἔπειτα *καὶ ἐν τῷ ὄντι οὐδὲν κωλύει τὰ μὲν πρῶτα, τὰ δ᾽ ὕστερα εἶναι, καὶ τὰ μὲν ἁπλᾶ, τὰ δὲ σύνθετα εἶναι.* Καὶ *εἰ ταὐτὸν*

δὲ ἐν πᾶσι τὸ ἓν τοῖς τοῦ ὄντος, διαφορὰ οὐκ οὖσα αὐτοῦ οὐδὲ εἴδη ποιεῖ· εἰ δὲ μὴ εἴδη, οὐδὲ γένος αὐτὸ δύναται εἶναι.

12. Καὶ ταῦτα μὲν οὕτω. Πῶς δὲ τοῖς ἀριθμοῖς τὸ ἀγαθὸν ἐν τῷ ἓν εἶναι ἕκαστον ἀψύχοις οὖσιν; Ἢ κοινὸν τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀψύχων. Εἰ δέ τις λέγοι μὴ εἶναι ὅλως αὐτούς, ἡμεῖς περὶ ὄντων εἴπομεν, καθὸ ἓν ἕκαστον. Εἰ δὲ τὸ σημεῖον ζητοῖεν πῶς ἀγαθοῦ μετέχει, εἰ μὲν καθ' αὑτὸ φήσουσιν εἶναι, εἰ μὲν ἄψυχον φήσουσι, τὸ αὐτὸ ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ζητοῦσιν· εἰ δ' ἐν ἄλλοις, οἷον ἐν κύκλῳ, τὸ ἀγαθὸν τὸ ἐκείνου τοῦτο, καὶ ἡ ὄρεξις πρὸς τοῦτο καὶ σπεύδει ὡς δύναται διὰ τούτου ἐκεῖ. Ἀλλὰ πῶς τὰ γένη ταῦτα; Ἆρα καὶ τὰ κερματιζόμενα ἕκαστα; Ἢ ὅλον ἐν ἑκάστῳ ὧν γένος. Καὶ πῶς ἔτι ἕν; Ἢ τὸ γένει ἓν ὡς ἐν πολλοῖς ὅλον. Ἆρ' οὖν μόνον ἐν τοῖς μετέχουσιν; Ἢ οὔ, ἀλλὰ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ἐν τοῖς μετέχουσιν. Ἀλλ' ἴσως σαφέστερον ἔσται ὕστερον.

13. Νῦν δέ, πῶς τὸ ποσὸν οὐκ ἐν τοῖς γένεσι τοῖς πρώτοις, καὶ αὖ τὸ ποιόν; Ἢ ποσὸν μὲν οὐ πρῶτον μετὰ τῶν ἄλλων, ὅτι ἐκεῖνα μὲν ἅμα μετὰ τοῦ ὄντος. Κίνησις γὰρ μετὰ τοῦ ὄντος ἐνέργεια ὄντος ζωὴ αὐτοῦ οὖσα· καὶ στάσις ἐν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ συνεισῄει· μᾶλλον δὲ συνῆν τὸ εἶναι τούτοις ἑτέροις καὶ τοῖς αὐτοῖς, ὥστε συνορᾶσθαι καὶ ταῦτα. Ἀριθμὸς δὲ ὕστερός τε ἐκείνων καὶ ἑαυτοῦ, καὶ τὸ «ὕστερος» παρὰ τοῦ προτέρου, καὶ ἐφεξῆς ἀλλήλοις, καὶ ἐνυπάρχει τὰ ὕστερα ἐν προτέροις· ὥστε ἐν μὲν τοῖς πρώτοις οὐκ ἂν καταριθμοῖτο· ζητητέον δέ, εἰ ὅλως γένος. Τὸ μέντοι μέγεθος ἔτι μᾶλλον ὕστερον καὶ σύνθετον· ἀριθμὸς γὰρ ἐν τῷδε καὶ γραμμὴ δύο τινὰ καὶ ἐπίπεδον τρία. Εἰ μὲν οὖν παρὰ τοῦ ἀριθμοῦ ἔχει καὶ τὸ συνεχὲς

μέγεθος τὸ ποσόν, τοῦ ἀριθμοῦ οὐκ ὄντος γένους πῶς ἂν τοῦτο ἔχοι; Ἔνι δὲ καὶ ἐν τοῖς μεγέθεσι τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον. Εἰ δὲ κοινὸν ἐπ᾽ ἀμφοῖν τὸ ποσοῖς, τί τοῦτό ἐστι ληπτέον, καὶ εὑρόντας θετέον γένος ὕστερον, οὐκ ἐν τοῖς πρώτοις· καὶ εἰ γένος μὴ ἐν τοῖς πρώτοις, εἴς τι ἀνακτέον τῶν πρώτων ἢ τῶν εἰς τὰ πρῶτα. Δῆλον τοίνυν ἴσως, ὅτι ὅσον τι δηλοῖ ἡ τοῦ ποσοῦ φύσις καὶ μετρεῖ τὸ ὅσον ἑκάστου αὐτή τε ὅσον τι. Ἀλλ᾽ εἰ κοινὸν ἐπ᾽ ἀριθμοῦ καὶ μεγέθους τὸ ὅσον, ἢ ὁ ἀριθμὸς πρῶτος, τὸ δὲ μέγεθος ἀπ᾽ ἐκείνου, ἢ ὅλως ὁ μὲν ἀριθμὸς ἐν μίξει κινήσεως καὶ στάσεως, τὸ δὲ μέγεθος κίνησίς τις ἢ ἐκ κινήσεως, τῆς μὲν κινήσεως εἰς ἀόριστον προϊούσης, τῆς δὲ στάσεως ἐν τῇ ἐποχῇ τοῦ προϊόντος μονάδα ποιούσης. Ἀλλὰ περὶ γενέσεως ἀριθμοῦ καὶ μεγέθους, μᾶλλον δὲ ὑποστάσεως ὕστερον καὶ ἐπινοίας θεωρητέον. Τάχα γὰρ ὁ μὲν ἀριθμὸς ἐν τοῖς πρώτοις γένεσι, τὸ δὲ μέγεθος ὕστερον ἐν συνθέσει· καὶ ὁ μὲν ἀριθμὸς ἑστώτων, τὸ δὲ μέγεθος ἐν κινήσει. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον, ὡς φαμεν.

14. *Περὶ δὲ τοῦ ποιοῦ, διὰ τί οὐκ ἐν τοῖς πρώτοις; Ἢ ὅτι καὶ τοῦτο ὕστερον καὶ μετὰ τὴν οὐσίαν. Δεῖ δὲ τὴν οὐσίαν παρακολουθοῦντα ταῦτα ἔχειν τὴν πρώτην, μὴ ἐκ τούτων δὲ τὴν σύστασιν ἔχειν μηδὲ διὰ τούτων συμπληροῦσθαι· ἢ εἴη ἂν ὕστερα ποιότητος καὶ ποσότητος. Ἐν μὲν οὖν ταῖς συνθέταις οὐσίαις καὶ ἐκ πολλῶν, ἐν αἷς καὶ ἀριθμοὶ καὶ ποσότητες διαλλαγὴν ἐποίησαν αὐτῶν, καὶ ποιότητες εἶεν ἂν καὶ κοινότης τις ἐν αὐταῖς θεωρηθήσεται· ἐν δὲ τοῖς πρώτοις γένεσι τὴν διαίρεσιν οὐχ ἁπλῶν καὶ συνθέτων δεῖ ποιεῖσθαι, ἀλλ᾽ ἁπλῶν καὶ τῶν τὴν οὐσίαν συμπληρούντων, οὐ τὴν τινὰ οὐσίαν. Τὴν μὲν γὰρ τινὰ οὐσίαν*

συμπληροῦσθαι καὶ ἐκ ποιότητος οὐδὲν ἴσως ἄτοπον, ἐχούσης ἤδη τὴν οὐσίαν πρὸ τῆς ποιότητος, τὸ δὲ τοιόνδε ἔξωθεν, αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν ἃ ἔχει οὐσιώδη ἔχειν. Καίτοι ἐν ἄλλοις ἠξιοῦμεν τὰ μὲν τῆς οὐσίας συμπληρωτικὰ ὁμωνύμως ποιὰ εἶναι, τὰ δ᾽ ἔξωθεν μετὰ τὴν οὐσίαν ὑπάρχοντα ποιά, καὶ τὰ μὲν ἐν ταῖς οὐσίαις ἐνεργείας αὐτῶν, τὰ δὲ μετ᾽ αὐτὰς ἤδη πάθη. Νῦν δὲ λέγομεν οὐκ οὐσίας ὅλως εἶναι συμπληρωτικὰ τὰ τῆς τινὸς οὐσίας· οὐ γὰρ οὐσίας προσθήκη γίνεται τῷ ἀνθρώπῳ καθὸ ἄνθρωπος εἰς οὐσίαν· ἀλλ᾽ ἔστιν οὐσία ἄνωθεν, πρὶν ἐπὶ τὴν διαφορὰν ἐλθεῖν, ὥσπερ καὶ ζῷον ἤδη, πρὶν ἐπὶ τὸ λογικὸν ἥκειν.

15. Πῶς οὖν τὰ τέτταρα γένη συμπληροῖ τὴν οὐσίαν οὔπω ποιὰν οὐσίαν ποιοῦντα; Οὐδὲ γὰρ τινά. Ὅτι μὲν οὖν τὸ ὂν πρῶτον, εἴρηται, καὶ ὡς ἡ κίνησις οὐκ ἂν εἴη ἄλλο οὐδ᾽ ἡ στάσις οὐδὲ θάτερον οὐδὲ ταὐτόν, δῆλον· καὶ ὅτι οὐ ποιότητα ἐνεργάζεται ἡ κίνησις αὕτη, ἴσως μὲν φανερόν, λεχθὲν δὲ μᾶλλον ποιήσει σαφέστερον. Εἰ γὰρ ἡ κίνησις ἐνέργειά ἐστιν αὐτῆς, ἐνεργείᾳ δὲ τὸ ὂν καὶ ὅλως τὰ πρῶτα, οὐκ ἂν συμβεβηκὸς εἴη ἡ κίνησις, ἀλλ᾽ ἐνέργεια οὖσα ἐνεργείᾳ ὄντος οὐδ᾽ ἂν συμπληρωτικὸν ἔτι λέγοιτο, ἀλλ᾽ αὐτή· ὥστε οὐκ ἐμβέβηκεν εἰς ὕστερόν τι οὐδ᾽ εἰς ποιότητα, ἀλλ᾽ εἰς τὸ ἅμα τέτακται. Οὐ γὰρ ἔστιν ὄν, εἶτα κεκίνηται, οὐδὲ ἔστιν ὄν, εἶτα ἔστη· οὐδὲ πάθος ἡ στάσις· καὶ ταὐτὸν δὲ καὶ θάτερον οὐχ ὕστερα, ὅτι μὴ ὕστερον ἐγένετο πολλά, ἀλλ᾽ ἦν ὅπερ ἦν ἓν πολλά· εἰ δὲ πολλά, καὶ ἑτερότης, καὶ εἰ ἓν πολλά, καὶ ταὐτότης. Καὶ ταῦτα εἰς τὴν οὐσίαν ἀρκεῖ· ὅταν δὲ μέλλῃ πρὸς τὰ κάτω προιέναι, τότε ἄλλα, ἃ οὐκέτι οὐσίαν ποιεῖ, ἀλλὰ ποιὰν οὐσίαν καὶ ποσὴν οὐσίαν, καὶ γιγνέσθω γένη οὐ πρῶτα.

16. Τὸ δὲ «πρός τι» παραφυάδι ἐοικὸς πῶς ἂν ἐν πρώτοις; Ἑτέρου γὰρ πρὸς ἕτερον καὶ οὐ πρὸς αὐτὸ ἡ σχέσις [καὶ πρὸς ἄλλο]. «Ποῦ» δὲ καὶ «πότε» ἔτι πόρρω. Τό τε γὰρ «ποῦ» ἄλλο ἐν ἄλλῳ, ὥστε δύο· τὸ δὲ γένος ἓν δεῖ εἶναι, οὐ σύνθεσιν· καὶ οὐδὲ τόπος ἐκεῖ· νῦν δὲ ὁ λόγος περὶ τῶν ὄντων κατ᾽ ἀλήθειαν. Ὅ τε χρόνος εἰ ἐκεῖ, σκεπτέον· μᾶλλον δὲ ἴσως οὔ. Εἰ δὲ καὶ μέτρον καὶ οὐχ ἁπλῶς μέτρον, ἀλλὰ κινήσεως, δύο καὶ σύνθετον τὸ ὅλον καὶ κινήσεως ὕστερον, ὥστε οὐχ ὅπου κίνησις ἐν ἴσῃ διαιρέσει. Τὸ δὲ «ποιεῖν» καὶ τὸ «πάσχειν» ἐν κινήσει, εἰ ἄρα ἐκεῖ τὸ πάσχειν· καὶ τὸ ποιεῖν δὲ δύο· ὁμοίως καὶ τὸ πάσχειν· οὐδέτερον οὖν ἁπλοῦν. Καὶ τὸ «ἔχειν» δύο καὶ τὸ «κεῖσθαι» ἄλλο ἐν ἄλλῳ οὕτως, ὥστε τρία.

17. Ἀλλὰ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ αἱ ἀρεταὶ διὰ τί οὐκ ἐν τοῖς πρώτοις, ἐπιστήμη, νοῦς; Ἢ τὸ μὲν ἀγαθόν, εἰ τὸ πρῶτον, ἣν δὴ λέγομεν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν, καθ᾽ ἧς οὐδὲν κατηγορεῖται, ἀλλ᾽ ἡμεῖς μὴ ἔχοντες ἄλλως σημῆναι οὕτω λέγομεν, γένος οὐδενὸς ἂν εἴη. Οὐ γὰρ κατ᾽ ἄλλων λέγεται ἢ ἦν ἂν καθ᾽ ὧν λέγεται ἕκαστον ἐκεῖνο λεγόμενον. Καὶ πρὸ οὐσίας δὲ ἐκεῖνο, οὐκ ἐν οὐσίᾳ. Εἰ δ᾽ ὡς ποιὸν τὸ ἀγαθόν, ὅλως τὸ ποιὸν οὐκ ἐν τοῖς πρώτοις. Τί οὖν ἡ τοῦ ὄντος φύσις οὐκ ἀγαθόν; Ἢ πρῶτον μὲν ἄλλως καὶ οὐκ ἐκείνως ὡς τὸ πρῶτον· καὶ ὧς ἐστιν ἀγαθὸν οὐχ ὡς ποιόν, ἀλλ᾽ ἐν αὐτῷ. Ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλλα ἔφαμεν γένη ἐν αὐτῷ, καὶ διότι κοινόν τι ἦν ἕκαστον καὶ ἐν πολλοῖς ἑωρᾶτο, γένος. Εἰ οὖν καὶ τὸ ἀγαθὸν ὁρᾶται ἐφ᾽ ἑκάστῳ μέρει τῆς οὐσίας ἢ τοῦ ὄντος ἢ ἐπὶ τοῖς πλείστοις, διὰ τί οὐ γένος καὶ ἐν τοῖς πρώτοις; Ἢ ἐν ἅπασι τοῖς μέρεσιν οὐ ταὐτόν, ἀλλὰ πρώτως καὶ δευτέρως καὶ ὑστέρως· ἢ γὰρ

ὅτι θάτερον παρὰ θατέρου, τὸ ὕστερον παρὰ τοῦ προτέρου, ἢ ὅτι παρ᾽ ἑνὸς πάντα τοῦ ἐπέκεινα, ἄλλα δ᾽ ἄλλως κατὰ φύσιν τὴν αὐτῶν μεταλαμβάνει. Εἰ δὲ δὴ καὶ γένος ἐθέλει τις θέσθαι, ὕστερον· ὕστερον γὰρ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ τί ἐστι τὸ εἶναι αὐτὸ ἀγαθόν, κἂν ἀεὶ συνῇ, ἐκεῖνα δὲ ἦν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καὶ εἰς τὴν οὐσίαν. Ἐντεῦθεν γὰρ καὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, ἐπειδὴ τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία οὐ δύναται μὴ πολλὰ εἶναι, ἀλλὰ ἀνάγκη αὐτῷ ἔχειν ταῦτα, ἠριθμημένα γένη, καὶ εἶναι ἓν πολλά. Εἰ μέντοι τὸ ἀγαθὸν τὸ ἓν τὸ ἐν τῷ ὄντι μὴ ὀκνοῖμεν λέγειν τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν κατὰ φύσιν πρὸς τὸ ἓν τοῦτο εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῦ, ἵν᾽ ἐκεῖθεν ἀγαθοειδὲς ᾖ ἔσται τὸ ἀγαθὸν τούτῳ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἀγαθόν· τοῦτο δὲ ἡ ζωὴ αὐτοῦ· τοῦτο δὲ ἡ κίνησις, ἣ ἤδη ἐστὶν ἕν τι τῶν γενῶν.

18. Περὶ δὲ τοῦ καλοῦ, εἰ μὲν ἐκεῖνο ἡ πρώτη καλλονή, τὰ αὐτὰ ἂν καὶ παραπλήσια λέγοιτο τοῖς ἐπὶ τοῦ ἀγαθοῦ λόγοις· καὶ εἰ τὸ ἐπὶ τῇ ἰδέᾳ οἷον ἀποστίλβον, ὅτι μὴ τὸ αὐτὸ ἐν πᾶσι, καὶ ὅτι ὕστερον τὸ ἐπιστίλβειν. Εἰ δὲ οὐκ ἄλλο τι τὸ καλὸν ἢ ἡ οὐσία αὐτή, ἐν τῇ οὐσίᾳ εἴρηται. Εἰ δὲ πρὸς ἡμᾶς τοὺς ὁρῶντας τῷ τοιόνδε πάθος ποιεῖν ἐστι, τοῦτο τὸ ἐνεργεῖν κίνησις, καὶ εἰ πρὸς ἐκεῖνο ἡ ἐνέργεια, κίνησις. Ἔστι δὲ καὶ ἡ ἐπιστήμη αὐτοκίνησις ὄψις οὖσα τοῦ ὄντος καὶ ἐνέργεια, ἀλλ᾽ οὐχ ἕξις· ὥστε καὶ αὐτὴ ὑπὸ τὴν κίνησιν, εἰ δὲ βούλει, ὑπὸ τὴν στάσιν, ἢ καὶ ὑπ᾽ ἄμφω· εἰ δὲ ὑπ᾽ ἄμφω, ὡς μικτόν· εἰ τοῦτο, ὕστερον τὸ μικτόν. Ὁ δὲ νοῦς ὂν νοοῦν καὶ σύνθετον ἐκ πάντων, οὐχ ἕν τι τῶν γενῶν· καὶ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς νοῦς ὂν μετὰ πάντων καὶ ἤδη πάντα τὰ ὄντα, τὸ δὲ ὂν [μόνον] ψιλὸν εἰς γένος λαμβανόμενον στοιχεῖον αὐτοῦ. Δικαιοσύνη δὲ καὶ σωφροσύνη καὶ

ὅλως ἀρετὴ ἐνέργειαί τινες νοῦ πᾶσαι· ὥστε οὐκ ἐν πρώτοις καὶ ὕστερα γένους καὶ εἴδη.

19. Γένη δὴ ὄντα τὰ τέτταρα ταῦτα καὶ πρῶτα ἆρα καθ᾽ αὑτὸ ἕκαστον εἴδη ποιεῖ; Οἷον τὸ ὂν διαιροῖτο ἂν ἤδη ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ἄνευ τῶν ἄλλων; Ἢ οὔ· ἐπειδὴ ἔξωθεν τοῦ γένους λαβεῖν δεῖ τὰς διαφοράς, καὶ εἶναι μὲν τοῦ ὄντος διαφορὰς ᾗ ὄν, οὐ μέντοι τὰς διαφορὰς αὐτό. Πόθεν οὖν ἕξει; Οὐ γὰρ δὴ ἐκ τῶν οὐκ ὄντων. Εἰ δὴ ἐξ ὄντων, ἦν δὲ τὰ γένη τὰ τρία τὰ λοιπά, δῆλον ὅτι ἐκ τούτων καὶ μετὰ τούτων προστιθεμένων καὶ συνδυαζομένων καὶ ἅμα γινομένων. Ἀλλὰ ἅμα γινόμενα τοῦτο δὴ ἐποίει τὸ ἐκ πάντων. Πῶς οὖν τὰ ἄλλα ἐστὶ μετὰ τὸ ἐκ πάντων; Καὶ πῶς γένη πάντα ὄντα εἴδη ποιεῖ; Πῶς δὲ ἡ κίνησις εἴδη κινήσεως καὶ ἡ στάσις καὶ τὰ ἄλλα; Ἐπεὶ κἀκεῖνο δεῖ παραφυλάττειν, ὅπως μὴ ἀφανίζοιτο ἕκαστον ἐν τοῖς εἴδεσι, μηδ᾽ αὖ τὸ γένος κατηγορούμενον ᾖ μόνον ὡς ἐν ἐκείνοις θεωρούμενον, ἀλλ᾽ ᾖ ἐκείνοις ἅμα καὶ ἐν αὑτῷ καὶ μιγνύμενον αὖ καθαρὸν καὶ μὴ μιγνύμενον ὑπάρχῃ, μηδ᾽ ἄλλως συντελοῦν εἰς οὐσίαν αὐτὸ ἀπολλύῃ. Περὶ μὲν δ᾽ τούτων σκεπτέον. Ἐπεὶ δὲ ἔφαμεν τὸ ἐκ πάντων τῶν ὄντων νοῦν εἶναι ἕκαστον, πρὸ δὲ πάντων ὡς εἰδῶν καὶ μερῶν τὸ ὂν καὶ τὴν οὐσίαν τιθέμεθα [νοῦν εἶναι], τὸν ἤδη νοῦν ὕστερον λέγομεν εἶναι. Καὶ δὴ ταύτην τὴν ἀπορίαν χρήσιμον πρὸς τὸ ζητούμενον ποιησώμεθα καὶ οἷον παραδείγματι χρησάμενοι εἰς γνῶσιν τῶν λεγομένων αὐτοὺς ἐμβιβάζωμεν.

20. Λάβωμεν οὖν τὸν μὲν εἶναι νοῦν οὐδὲν ἐφαπτόμενον τῶν ἐν μέρει οὐδ᾽ ἐνεργοῦντα περὶ ὁτιοῦν, ἵνα μὴ τὶς νοῦς γίγνοιτο, ὥσπερ ἐπιστήμη πρὸ τῶν ἐν μέρει εἰδῶν, καὶ ἡ

ἐν εἴδει δὲ ἐπιστήμη πρὸ τῶν ἐν αὐτῇ μερῶν· πᾶσα μὲν οὐδὲν τῶν ἐν μέρει δύναμις πάντων, ἕκαστον δὲ ἐνεργείᾳ ἐκεῖνο, καὶ δυνάμει δὲ πάντα, καὶ ἐπὶ τῆς καθόλου ὡσαύτως· αἱ μὲν ἐν εἴδει, αἳ ἐν τῇ ὅλῃ δυνάμει κεῖνται, αἱ δὴ τὸ ἐν εἴδει λαβοῦσαι, δυνάμει εἰσὶν ἡ ὅλη· κατηγορεῖται γὰρ ἡ πᾶσα, οὐ μόριον τῆς πάσης· αὐτήν γε μὴν δεῖ ἀκέραιον ἐφ᾽ αὑτῆς εἶναι. Οὕτω δὴ ἄλλως μὲν νοῦν τὸν ξύμπαντα εἰπεῖν εἶναι, τὸν πρὸ τῶν καθέκαστον ἐνεργείᾳ ὄντων, ἄλλως δὲ ἐκδέ⟨χεσθαι⟩ ἑκάστους, τοὺς μὲν ἐν μέρει ἐκ πάντων πληρωθέντας, τὸν δ᾽ ἐπὶ πᾶσι νοῦν χορηγὸν μὲν τοῖς καθέκαστα, δύναμιν δὲ αὐτῶν εἶναι καὶ ἔχειν ἐν τῷ καθόλου ἐκείνους, ἐκείνους τε αὖ ἐν αὑτοῖς ἐν μέρει οὖσιν ἔχειν τὸν καθόλου, ὡς ἡ τὶς ἐπιστήμη τὴν ἐπιστήμην. Καὶ εἶναι καὶ καθ᾽ αὑτὸν τὸν μέγαν νοῦν καὶ ἑκάστους αὖ ἐν αὑτοῖς ὄντας, καὶ ἐμπεριέχεσθαι αὖ τοὺς ἐν μέρει τῷ ὅλῳ καὶ τὸν ὅλον τοῖς ἐν μέρει, ἑκάστους ἐφ᾽ ἑαυτῶν καὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ἐκεῖνον καὶ ἐν ἐκείνοις, καὶ ἐν ἐκείνῳ μὲν πάντας ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ὄντι δυνάμει, ἐνεργείᾳ ὄντι τὰ πάντα ἅμα, δυνάμει δὲ ἕκαστον χωρίς, τοὺς δ᾽ αὖ ἐνεργείᾳ μὲν ὅ εἰσι, δυνάμει δὲ τὸ ὅλον. Καθόσον μὲν γὰρ τοῦτο ὃ λέγονταί εἰσιν, ἐνεργείᾳ εἰσὶν ἐκεῖνο ὃ λέγονται· ᾗ δ᾽ ἐν γένει ἐκεῖνο, δυνάμει ἐκεῖνο. Ὃ δ᾽ αὖ, ᾗ μὲν γένος, δύναμις πάντων τῶν ὑπ᾽ αὐτὸ εἰδῶν καὶ οὐδὲν ἐνεργείᾳ ἐκείνων, ἀλλὰ πάντα ἐν αὐτῷ ἥσυχα· ᾗ δὲ ὅ ἐστι πρὸ τῶν εἰδῶν ἐνεργείᾳ, τῶν οὐ καθέκαστα. Δεῖ δή, εἴπερ ἐνεργείᾳ ἔσονται οἱ ἐν εἴδει, τὴν ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐνέργειαν αἰτίαν γίγνεσθαι.

21. Πῶς οὖν μένων αὐτὸς ἓν τῷ λόγῳ τὰ ἐν μέρει ποιεῖ; Τοῦτο δὲ ταὐτὸν πῶς ἐκ τῶν τεττάρων ἐκείνων τὰ λεγόμενα

ἐφεξῆς. Ὅρα τοίνυν ἐν τούτῳ τῷ μεγάλῳ νῷ καὶ ἀμηχάνῳ, οὐ πολυλάλῳ ἀλλὰ πολύνῳ νῷ, τῷ πάντα νῷ καὶ ὅλῳ καὶ οὐ μέρει οὐδὲ τινὶ νῷ, ὅπως ἔνι τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ. Ἀριθμὸν δὴ πάντως ἔχει ἐν τούτοις οἷς ὁρᾷ, καὶ ἔστι δὲ ἓν καὶ πολλά, καὶ ταῦτα δὲ δυνάμεις καὶ θαυμασταὶ δυνάμεις οὐκ ἀσθενεῖς, ἀλλ᾽ ἅτε καθαραὶ οὖσαι μέγισταί εἰσι καὶ οἷον σφριγῶσαι καὶ ἀληθῶς δυνάμεις, οὐ τὸ μέχρι τινὸς ἔχουσαι· ἄπειροι τοίνυν καὶ ἀπειρία καὶ τὸ μέγα. Τοῦτο τοίνυν τὸ μέγα σὺν τῷ ἐν αὐτῷ καλῷ τῆς οὐσίας καὶ τῇ περὶ αὐτὸ ἀγλαΐᾳ καὶ τῷ φωτὶ ὡς ἐν νῷ ὄντα ἰδὼν ὁρᾷς καὶ τὸ ποιὸν ἤδη ἐπανθοῦν, μετὰ δὲ τοῦ συνεχοῦς τῆς ἐνεργείας μέγεθος προφαινόμενον τῇ σῇ προσβολῇ ἐν ἡσύχῳ κείμενον, ἑνὸς δὲ καὶ δύο ὄντων καὶ τριῶν καὶ τὸ μέγεθος τριττὸν ὂν καὶ τὸ ποσὸν πᾶν. Τοῦ δὲ ποσοῦ ἐνορωμένου καὶ τοῦ ποιοῦ καὶ ἄμφω εἰς ἓν ἰόντων καὶ οἷον γινομένων καὶ σχῆμα ὅρα. Εἰσπίπτοντος δὲ τοῦ θατέρου καὶ διαιροῦντος καὶ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν σχημάτων τε διαφοραὶ καὶ ποιότητος ἄλλαι. Καὶ ταὐτότης μὲν συνοῦσα ἰσότητα ποιεῖ εἶναι, ἑτερότης δὲ ἀνισότητα ἐν ποσῷ ἔν τε ἀριθμῷ ἔν τε μεγέθει, ἐξ ὧν καὶ κύκλους καὶ τετράγωνα καὶ τὰ ἐξ ἀνίσων σχήματα, ἀριθμούς τε ὁμοίους καὶ ἀνομοίους, περιττούς τε καὶ ἀρτίους. Οὖσα γὰρ ἔννους ζωὴ καὶ ἐνέργεια οὐκ ἀτελὴς οὐδὲν παραλείπει ὧν εὑρίσκομεν νῦν νοερὸν ἔργον ὄν, ἀλλὰ πάντα ἔχει ἐν τῇ αὑτῆς δυνάμει ὄντα αὐτὰ ἔχουσα ὡς ἂν νοῦς ἔχοι. Ἔχει δὲ νοῦς ὡς ἐν νοήσει, νοήσει δὲ οὐ τῇ ἐν διεξόδῳ· παραλέλειπται δὲ οὐδὲν τῶν ὅσα λόγοι, ἀλλ᾽ ἔστιν εἷς οἷον λόγος, μέγας, τέλειος, πάντας περιέχων, ἀπὸ τῶν πρώτων αὐτοῦ ἐπεξιών, μᾶλλον δὲ ἀεὶ ἐπεξελθών, ὥστε μηδέποτε τὸ ἐπεξιέναι ἀληθὲς εἶναι. Ὅλως γὰρ πανταχοῦ, ὅσα ἄν τις ἐκ λογισμοῦ λάβοι ἐν τῇ

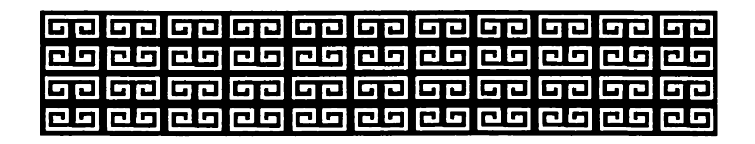
φύσει ὄντα, ταῦτα εὑρήσει ἐν νῷ ἄνευ λογισμοῦ ὄντα, ὥστε νομίζειν τὸ ὂν νοῦν λελογισμένον οὕτω ποιῆσαι, οἷον καὶ ἐπὶ τῶν λόγων τῶν τὰ ζῷα ποιούντων· ὡς γὰρ ἂν ὁ ἀκριβέστατος λογισμὸς λογίσαιτο ὡς ἄριστα, οὕτως ἔχει πάντα ἐν τοῖς λόγοις πρὸ λογισμοῦ οὖσι. Τί χρὴ προσδοκᾶν ἐν τοῖς πρὸ φύσεως καὶ τῶν λόγων τῶν ἐν αὐτῇ [ἐν τοῖς ἀνωτέρω] εἶναι; Ἐν οἷς γὰρ ἡ οὐσία οὐκ ἄλλο τι ἢ νοῦς, καὶ οὐκ ἐπακτὸν οὔτε τὸ ὂν αὐτοῖς οὔτε ὁ νοῦς, ἀμογητὶ ἂν εἴη ἄριστα ἔχον, εἴπερ κατὰ νοῦν κείσεται, καὶ τοῦτο ὄν, ὃ θέλει νοῦς καὶ ἔστι· διὸ καὶ ἀληθινὸν καὶ πρῶτον· εἰ γὰρ παρ' ἄλλου, ἐκεῖνο νοῦς. Σχημάτων δὴ πάντων ὀφθέντων ἐν τῷ ὄντι καὶ ποιότητος ἁπάσης ἦν γὰρ οὔ τις· οὐδὲ γὰρ ἦν εἶναι μίαν τῆς θατέρου φύσεως ἐνούσης, ἀλλὰ μία καὶ πολλαί· καὶ γὰρ ταὐτότης ἦν· ἓν δὲ καὶ πολλά, καὶ ἐξ ἀρχῆς τὸ τοιοῦτον ὄν, ὥστε ἐν πᾶσιν εἴδεσι τὸ ἓν καὶ πολλά· μεγέθη δὴ διάφορα καὶ σχήματα διάφορα καὶ ποιότητες διάφοροι· οὐ γὰρ ἦν οὐδὲ θεμιτὸν ἦν παραλελεῖφθαι οὐδέν· τέλειον γὰρ ἐκεῖ τὸ πᾶν ἢ οὐκ ἂν ἦν πᾶν καὶ ζωῆς ἐπιθεούσης, μᾶλλον δὲ συνούσης πανταχοῦ, πάντα ἐξ ἀνάγκης ζῷα ἐγίνετο, καὶ ἦν καὶ σώματα ὕλης καὶ ποιότητος ὄντων. Γενομένων δὲ πάντων ἀεὶ καὶ μενόντων καὶ ἐν τῷ εἶναι αἰῶνι περιληφθέντων, χωρὶς μὲν ἕκαστον ὅ ἐστιν ὄντων, ὁμοῦ δ' αὖ ἐν ἑνὶ ὄντων, ἡ πάντων ἐν ἑνὶ ὄντων οἷον συμπλοκὴ καὶ σύνθεσις νοῦς ἐστι. Καὶ ἔχων μὲν τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ ζῷόν ἐστι παντελὲς καὶ ὅ ἐστι ζῷον, τῷ δ' ἐξ αὐτοῦ ὄντι παρέχων ἑαυτὸν ὁρᾶσθαι νοητὸν γενόμενος ἐκείνῳ δίδωσιν ὀρθῶς λέγεσθαι.

22. Καὶ ᾐνιγμένως Πλάτωνι τὸ ἧπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ παντελεῖ ζῴῳ οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι καθορᾷ.

Ἐπεὶ καὶ ψυχὴ μετὰ νοῦν, καθόσον ψυχὴ ἔχουσα ἐν αὑτῇ, ἐν τῷ πρὸ αὐτῆς βέλτιον καθορᾷ· καὶ ὁ νοῦς ἡμῶν ἔχων ἐν τῷ πρὸ αὐτοῦ βέλτιον καθορᾷ· ἐν μὲν γὰρ αὑτῷ καθορᾷ μόνον, ἐν δὲ τῷ πρὸ αὐτοῦ καὶ καθορᾷ ὅτι καθορᾷ. Ὁ δὴ νοῦς οὗτος, ὅν φαμεν καθορᾶν, οὐκ ἀπαλλαγεὶς τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ ὤν, ἅτε ὢν ἐξ ἑνὸς πολλὰ καὶ τὴν τοῦ θατέρου φύσιν συνοῦσαν ἔχων, εἷς πολλὰ γίνεται. Εἷς δὲ νοῦς καὶ πολλὰ ὢν καὶ τοὺς πολλοὺς νοῦς ποιεῖ ἐξ ἀνάγκης τῆς τοιαύτης. Ὅλως δὲ οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀριθμῷ λαβεῖν καὶ ἄτομον· ὅ τι γὰρ ἂν λάβῃς, εἶδος· ἄνευ γὰρ ὕλης. Διὸ καὶ τοῦτο αἰνιττόμενος ὁ Πλάτων εἰς ἄπειρά φησι κατακερματίζεσθαι τὴν οὐσίαν. Ἕως μὲν γὰρ εἰς ἄλλο εἶδος, οἷον ἐκ γένους, οὔπω ἄπειρον· περατοῦται γὰρ τοῖς γεννηθεῖσιν εἴδεσι· τὸ δ᾽ ἔσχατον εἶδος ὃ μὴ διαιρεῖται εἰς εἴδη, μᾶλλον ἄπειρον. Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τότε δὲ ἤδη εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα ἐᾶν χαίρειν. Ἀλλ᾽ ὅσον μὲν ἐπ᾽ αὐτοῖς, ἄπειρα· τῷ δὲ ἑνὶ περιληφθέντα εἰς ἀριθμὸν ἔρχεται ἤδη. Νοῦς μὲν οὖν ἔχει τὸ μεθ᾽ ἑαυτὸν ψυχήν, ὥστε ἐν ἀριθμῷ εἶναι, καὶ ψυχὴν μέχρι τοῦ ἐσχάτου αὐτῆς, τὸ δὲ ἔσχατον αὐτῆς ἤδη ἄπειρον παντάπασι. Καὶ ἔστι νοῦς μὲν ὁ τοιοῦτος μέρος, καίπερ τὰ πάντα ἔχων, καὶ ὁ πᾶς ⟨μέρος⟩ καὶ οἱ αὐτοῦ μέρη ἐνεργείᾳ ὄντος αὐτοῦ ὄντες [μέρος], ψυχὴ δὲ μέρος μέρους, ἀλλ᾽ ὡς ἐνέργεια ἐξ αὐτοῦ. Ὅτε μὲν γὰρ ἐν αὑτῷ ἐνεργεῖ, τὰ ἐνεργούμενα οἱ ἄλλοι νοῖ, ὅτε δὲ ἐξ αὐτοῦ, ψυχή. Ψυχῆς δὲ ἐνεργούσης ὡς γένους ἢ εἴδους αἱ ἄλλαι ψυχαὶ ὡς εἴδη. Καὶ τούτων αἱ ἐνέργειαι διτταί· ἡ μὲν πρὸς τὸ ἄνω νοῦς, ἡ δὲ πρὸς τὸ κάτω αἱ ἄλλαι δυνάμεις κατὰ λόγον, ἡ δὲ ἐσχάτη ὕλης ἤδη ἐφαπτομένη καὶ μορφοῦσα. Καὶ τὸ κάτω αὐτῆς τὸ ἄλλο πᾶν οὐ κωλύει εἶναι ἄνω. Ἢ καὶ τὸ

κάτω λεγόμενον αὐτῆς ἴνδαλμά ἐστιν αὐτῆς, οὐκ ἀποτετμημένον δέ, ἀλλ' ὡς τὰ ἐν τοῖς κατόπτροις, ἕως ἂν τὸ ἀρχέτυπον παρῇ ἔξω. Δεῖ δὲ λαβεῖν, πῶς τὸ ἔξω. Καὶ μέχρι τοῦ πρὸ τοῦ εἰδώλου ὁ νοητὸς κόσμος ἅπας τέλεος ἐκ πάντων νοητῶν, ὥσπερ ὅδε μίμημα ὢν ἐκείνου, καθόσον οἷόν τε ἀποσῴζειν εἰκόνα ζῴου ζῷον αὐτό, ὡς τὸ γεγραμμένον ἢ τὸ ἐν ὕδατι φάντασμα τοῦ πρὸ ὕδατος καὶ γραφῆς δοκοῦντος εἶναι. Τὸ δὲ μίμημα τὸ ἐν γραφῇ καὶ ὕδατι οὐ τοῦ συναμφοτέρου, ἀλλὰ τοῦ ἑτέρου τοῦ μορφωθέντος ὑπὸ θατέρου. Νοητοῦ τοίνυν εἰκὼν ἔχουσα ἰνδάλματα οὐ τοῦ πεποιηκότος, ἀλλὰ τῶν περιεχομένων ἐν τῷ πεποιηκότι, ὧν καὶ ἄνθρωπος καὶ ἄλλο πᾶν ζῷον· ζῷον δὲ καὶ τοῦτο καὶ τὸ πεποιηκός, ἄλλως ἑκάτερον καὶ ἄμφω ἐν νοητῷ.





VI. 3 (44). ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΓΕΝΩΝ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ ΤΡΙΤΟΝ

О РОДАХ СУЩЕГО. ТРАКТАТ ТРЕТИЙ

Синопсис

Являются ли категории чувственного мира такими же, как и категории умопостигаемого, или же одни отличны от других? Проблема классификации в чувственном мире (гл. 1). Чувственная сущность: материя, эйдос и составленное из обоих; платоновские категории умопостигаемого не могут быть применимы, даже аналогически, к чувственной сущности (гл. 2). Продолжение рассуждения о материи, эйдосе и о том, что составлено из обоих: отношение к ним других категорий. Семь, пять или, возможно, всего две категории чувственного мира (гл. 3). Что же тождественно в материи, эйдосе и составленном, что заставляет нас полагать всех их в категории сущности (гл. 4)? Сущность и субстрат (гл. 4–5). Значение слова «есть» в чувственном мире (гл. 6). Не от материи дольние вещи получили свое существо-

вание (гл. 7). Чувственная сущность как соединение качеств и материи (гл. 8). Как следует разделить на виды род чувственной сущности (гл. 9–10)? Количество в чувственном мире (гл. 11–15). Качество в чувственном мире (гл. 16–20). Движение в чувственном мире (гл. 21–26). Стояние в чувственном мире следует отличать от платоновской категории покоя в умопостигаемом (гл. 27). Краткое заключение с несколькими замечаниями об отношении (гл. 28).

1. Мы уже показали способ мыслить сущность и сказали, как он согласуется с платоновскими воззрениями. Теперь следует рассмотреть и иную природу: должны ли мы полагать те же самые ро́ды, которые мы полагали в умопостигаемом, или большее их количество здесь [в дольнем], прибавляя к тем [родам умопостигаемого] иные, или [до́лжно здесь полагать] всецело иные ро́ды, или некоторые тамошние, а некоторые иные. До́лжно брать [тамошнее] тождество [в вещах земных] по аналогии и как омоним; это становится ясно, когда [те ро́ды] познаются. Началом для нас будет следующее: поскольку наша речь ведется о чувственных предметах, они же все заключены в этом космосе, то возникает необходимость изыскать способ разделить космическую природу и положить [космические элементы] в родах, как если бы мы делили звук,[1] который [сам по себе] беспределен, на определенные [части], возводя его к множественности в едином, до тех пор пока не положили бы каждую [из его частей] в опреде-

ленном числе, называя то, что при единичностях, — видом, а то, что при видах, — родом. В случае звука, каждый из видов, и все те, что открыты [познанием], возводятся в единое, и мы говорим о них, что все они буквы или звуки, но в случае вещей это невозможно, что уже было показано.[2] Следовательно, мы должны искать [в чувственном] больше родов, [должны рассматривать] отличие тех родов, что в этой Вселенной, от тех, что в умопостигаемом, ибо эта Вселенная отлична от Той, она есть ее образ и едина с ней только по имени. Но поскольку и здесь, в смешении и составленности, одно есть тело, а другое — душа, ибо Вселенная есть Живое Существо, поскольку природа есть в тамошнем, умопостигаемом, и не может быть классифицирована как то, что здесь называется сущностью, постольку мы должны, как бы это ни было трудно, все равно оставить душу вне предпринимаемого исследования; как если бы кто-нибудь желал классифицировать граждан какого-либо города с точки зрения их имущественного положения или занятий, то он должен был бы исключить из своего рассмотрения приезжих иноземцев. Но что касается претерпеваний, которые душа имеет вместе с телом или по причине тела, то их следует рассмотреть позднее, как их дóлжно классифицировать, т. е. когда будут исследованы эти [неодушевленные] вещи.

2. И в первую очередь нужно рассмотреть: что́ есть так называемая сущность, соглашаясь с тем, что природа в сфере тел может быть названа сущностью лишь

по омонимии, что, возможно, ее вообще не до́лжно называть сущностью, но становящимся, поскольку [понятие становящегося] соответствует мысли о текущих вещах. Далее, некоторые из становящихся — таковы, а некоторые — таковы: есть тела — и те, что просты, и те, что составлены, они суть в одном [роде]; далее, есть вещи случайные и сопутствующие [телам], их тоже следует отличить друг от друга. Или же есть материя и есть эйдос на ней, и каждое из них существует отдельно, как род, или оба они под одним родом, при этом каждое будет родом лишь по омонимии, или становящимся. Но что общего у материи с эйдосом? Как материя может быть родом и родом чего? Почему [видовые] различия будут относиться к материи? В каком роде должно быть положено то, что из обоих? Если то, что из обоих, есть сама телесная сущность, и каждое из них [т. е. материя и эйдос] не есть тело, то как они могут быть помещены в одном и том же [роде] с составленным? Как могут быть стихии вещей положены вместе с самими вещами? Если бы мы начинали с тел, мы начинали бы [словно] со слогов. Почему же мы не можем говорить аналогически, даже если не одно и то же разделение имеет место [в обоих мирах], так что вместо бытия умопостигаемого мира здесь есть материя, и вместо тамошнего движения здесь есть его эйдос — некая жизнь и осуществленность материи; то, что материя не выходит из себя, почему не может соответствовать тамошнему стоянию [покою], а [тамошним] тождественности, инаковости — существующее здесь множество

инаковости или, лучше сказать, неподобия. Теперь, в первую очередь, материя не может ни иметь, ни схватывать эйдос — ни как свою жизнь, ни как свою деятельность; но эйдос приходит [к ней] от иного, и не есть что-то принадлежащее материи. Потом, Там [в умопостигаемом] эйдос есть деятельность и движение, но здесь он — иное и случайное; эйдос или, лучше сказать, стояние [покой] материи есть некая тишина, ибо ограничивает то, что само безгранично. Там [в умопостигаемом] тождество и инаковость относятся к одному, которое сразу и тождественно себе, и от себя отлично; но здесь [материальная вещь] есть иное благодаря иному и относительно иного, [здесь вещь] чем-то тождественна [чему-то]: не как это было бы в умопостигаемом, но между этих позднейших сущих имеет место некое [частичное] тождество и некое [частичное] различие. Но как может существовать покой материи, если она втиснута во все величины, если она получает формы извне, если она не довольствуется собой, порождая иные вещи вместе с их [формами или свойствами]? Такое разделение дóлжно отвергнуть.

3. Скажем же о том, как нам дóлжно делить; следует начать таким образом: одно есть материя, другое — форма, третье — составленное из обоих, четвертое есть то, что о них; из последнего одно — только предикаты, другое — акциденции [случайные свойства]; то, что относится к акциденциям, [в некоторых случаях] существует в этих трех [материи, форме и составленном],

но в других случаях — сами эти три существуют в акциденциях; [кроме того,] одни суть дела этих трех, другие — претерпевания, третьи — следствия [или нечто сопутствующее]. Материя есть общее во всех [чувственных] сущностях, но не есть род, ибо не имеет [в себе сущностных] различий, если не принимать, что она [в себе] существует отчасти согласно форме огня, отчасти согласно форме воздуха. Если некто удовлетворен тем, что есть нечто общее [у всех земных вещей], и что это общее есть материя, существующая во всех вещах, что она [может быть положена относительно вещей] как целое относительно частей, то она могла бы быть [для рассуждающего подобным образом] родом в ином смысле; тогда она была бы одной стихией, и была бы другая, которая и была бы родом. Однако, эйдос с прибавлением «о материи» или «в материи» отделяется от иных эйдосов, но отнюдь не заключает в себе все сущностные эйдосы. Если же мы говорим, что есть эйдос, творящий сущность, и сущностный логос согласно эйдосу, то этим еще не сказано, как дóлжно понимать сущность. Что же касается составленного из обоих, то если только оно есть сущность, то ни материя, ни форма не есть сущности; но если так же и они — сущности, то мы должны рассмотреть, чтó они имеют общего. Однако, [общее как] только предицируемое было бы в [категории] отношения, например, быть причиной или стихией. [Общее как] случайное в них [т. е. в материи, эйдосе и составленном] будет либо чем-то количественным, либо качественным, насколько они

[качественная и количественная определенности] есть в них [этих трех]; что же касается случая, когда сами эти три присутствуют в случайном, то это подобно месту и времени: их действия и претерпевания будут подобны движениям; следствия их [т. е. движений] будут подобны месту и времени: место есть следствие [бытия] составленных, время — времени движения. Но все три будут едины, если мы найдем что-то общее в существующем здесь и по омонимии называемом сущностью; потом по порядку будут следовать другие [категории чувственного]: отношение, количество, качество, «в месте», «во времени», движение, место, время. Или, если пропустить место и время, то «в месте» и «во времени» станут излишними, так что их будет пять, принимая во внимание, что первые три [материя, эйдос и составленное] есть одна; но если первые три не приходят в единство, тогда будут: материя, эйдос, составленное из обоих, отношение, количество, качество, движение; возможно, и последние — в отношении, ибо оно охватывает бóльшую сферу [т. е. обладает бóльшим логическим объемом].

4. Что же тождественно в трех; что, в самом деле, делает их сущностями в этих [земных] вещах? Может быть, то, что они есть опоры иных?[3] Материя [действительно] кажется существующей как опора и седалище эйдосов, так что эйдосы тогда не будут [содержаться] в сущности. Но и составленное есть опора и седалище иных, так что материя и форма будут основанием со-

ставленных, или же и всех тех, что приходят после составленного, например, количества, качества, движения. Но есть ли что-либо в тождестве трех, что не было бы относящимся к иному? Белое и черное относятся к иному, к тому, что стало белым; и двойное относится к иному — я говорил уже, что оно относится не к половинному, но [например] к части дерева, взятой дважды; и отец, насколько он есть отец, и знание — относится к иному, в чем оно есть, и место есть граница иного, и время — мера иного. Огонь же не относится к иному, например, к древесине, насколько она — древесина; не относится к иному ни человек, ни Сократ, ни вообще какая-либо составленная сущность,[4] поскольку эйдосы не принадлежат иному, так как не есть свойства иного. Ибо эйдос не есть эйдос материи, но часть составленного из обоих; эйдос принадлежит человеку, и есть сам человек; и материя есть часть целого, и принадлежит иному как принадлежащее целому — не в том смысле, что она иная тому, что называется сущим [т. е. не вовсе не существует], но в том смысле, что белое [всегда] есть белое чего-то [т. е. не существует как сущность]. Итак, то, что относится к иному и что называется существованием чего-то, не есть сущность; значит, сущность есть сущность того, что само есть, или, если оно есть часть, то [его сущность] есть сущностная наполненность составленного [например, некоей окачествованной материей, или его сущностным качеством]; составленное есть либо каждая из своих частей, либо обе свои части, но каждая из названных частей

относится к составленному особым способом. Или если что-то называется частью относительно иного, само же по себе есть называемое природой, бытийствующей в том, что есть, не принадлежа иному. Подлежащее также есть общее при материи, эйдосе и составленном из обоих; но иным способом материя есть подлежащее эйдосов, иным — эйдосы и составленное суть подлежащие претерпеваний [свойств]. Возможно, [напротив,] материя не подлежит эйдосам: ибо эйдос, будучи осуществленностью, есть, насколько он есть материя и насколько пребывает в возможности; может быть, и эйдос не находится в этой материи: поскольку когда что-то вместе с чем-то становится единым, ни одно из них не есть в другом, но и материя, и эйдос [образуя составленное] становятся подлежащими иного; например, человек и определенный человек подлежат претерпеваниям [или есть подлежащие свойств] и предсодержат в себе свои деятельности и то, что им сопутствует; [сущность же есть] то, от чего приходят иные вещи, через что они существуют, то, что претерпевает, и то, от чего [исходит] творчество.

5. До́лжно [вам] услышать о том, что́ есть называемое здесь сущностью: если это может быть приложимо каким-либо образом к той умопостигаемой сущности, то это возможно либо аналогически, либо омонимически. Ибо о ней говорится, что она первее тех, что после нее. Однако она [т. е. чувственная сущность] не просто первая, но [в то же время и] последняя относительно

умопостигаемых сущих (первая для тех, что после них). Подлежащее берется в разных смыслах; вызывает сомнение, есть ли оно некое претерпевание [свойство] в умопостигаемом, а если это так, то тамошнее претерпевание [все равно] есть что-то иное [нежели здешнее]. И положение «нет существующего в подлежащем согласно всей сущности»[5] [истинно], если то, что существует в подлежащем, должно «не быть как часть того, в чем оно есть»;[6] но [существующее в подлежащем] не существует таким образом, что содействует подлежащему в наполнении какой-либо одной из [позднейших] вещей, поскольку эйдос не мог бы быть — как в подлежащем — в том, вместе с чем он наполняет составленное; так что эйдос не существует в материи как в подлежащем, как и человечность в Сократе не существует таким образом, хотя и есть часть Сократа. Итак, то, что не есть в подлежащем, есть сущность; но если мы скажем, что она не есть в подлежащем и не предицируется подлежащему,[7] мы должны будем прибавить «как иному», чтобы человечность, сказываемая об определенном человеке, содержалась в прибавляемом «не как иному». Ибо когда я говорю о Сократе, я говорю это не в том смысле, в каком бела белая древесина, но в каком бела белизна: поскольку в высказывании «Сократ есть человек» я говорю, что некий человек есть человек, предицирую человека человеку в Сократе; но это все равно что провозгласить Сократа Сократом, или, опять же, предицировать живое этому разумному живому существу. Если же кто-нибудь скажет,[8] что то, что

не есть особенное сущности, не существует в субстрате, поскольку сущностное различие само не есть нечто из вещей, существующих в подлежащем, — то он скажет это, понимая [сущностное различие] как «нечто двустопное», поскольку оно не в подлежащем; однако, если понимать «двустопность» не как «нечто двустопное», но как «двустопное вообще», не как определенную сущность, но как качество, — тогда «двустопное» будет в подлежащем. Но ни время, ни место не существуют в подлежащем. Однако, если «мера движения» понимается как измеряемое [т. е. движение], то мера, взятая с точки зрения меры [т. е. времени], будет существовать в движении как в подлежащем, а движение — в том, что движимо; но если эта [«мера движения»] берется относительно измеряющего, тогда мера будет в измеряющем, и место, будучи границей охватывающего [тела], будет в охватывающих [телах]. Но что [тем самым] сказано о той сущности, о которой мы говорим? Случается, что эта сущность берется противоположным образом: то с одной точки зрения, то с большего их числа, то со всех изложенных выше точек зрения, поскольку все они подходят, [со всех них можно взглянуть] и на материю, и на эйдос, и на составленное.

6. Если же кто-нибудь собирается сказать, что все это были умозрения о сущности, чего не было сказано, то он, чего доброго, еще и вознамерится увидеть ее чувственными глазами; однако это «есть», это бытие не могут быть видимы [таким способом]. Но разве и огонь,

и вода не есть сущности? Есть ли каждая из них сущность, поскольку она видима? Нет. Благодаря наличию материи? Нет. Наличием эйдоса? Нет, не поэтому. Так же и не потому, что они [огонь и вода] суть составленные. Благодаря чему же, наконец? Благодаря бытию. Но есть и количество, и окачествованное есть. Однако, мы говорим так только по омонимии. Но чтó есть это «есть» огня, земли и других таких же [сущностей], в чем разница между их «есть» и «есть» других вещей? Первое обозначает простое бытие, второе же обозначает [например] бытие белым. [Пусть так, но] тогда «есть», которое прибавлено к белому, то же ли самое, что и «есть» без прибавления? Нет, но одно обозначает первичное бытие, а другое — бытие вторичное и по участию. Поскольку белое, будучи прибавлено [к бытию], создает белое сущее [т. е. умопостигаемую белизну], а бытие, будучи прибавлено к белому, — сущее белое [т. е. белую вещь], так что в обоих случаях [налично что-то случайное]: белое случайно для бытия, и бытие случайно для белого. Мы говорим это не в том смысле, в каком кто-нибудь мог бы сказать, что Сократ бел, и [это] белое есть Сократ, поскольку в обоих этих случаях Сократ остается тождественным [т. е. одним и тем же], но, возможно, что не тождественно [т. е. не одно и то же] белое, поскольку в утверждении: «[это] белое есть Сократ», — Сократ содержится в белом, но в утверждении: «Сократ бел», — белое есть чистая случайность. Так и здесь, утверждение: «сущее есть белое» имеет белое как случайное, но в утверждении: «белое есть

сущее» — белое включено в сущее. И вообще, белое имеет бытие, поскольку оно о сущем и в сущем, следовательно, его бытие от сущего; однако сущее — само от себя сущее, и белое — от белого [есть белое]; не потому что оно [сущее] есть в белом, но потому что сущее есть в нем [т. е. потому что сущее есть в-себе-сущее]. Но поскольку это сущее, существующее в чувственном, есть не от себя сущее, то дóлжно сказать, что оно имеет существование от существенно сущего, т. е. от существенно белого [происходит здешнее] бытие белым; [следует сказать] также, что то, что здесь имеет белое [как качество], имеет его благодаря причастности бытию тамошнего сущего.

7. Но если кто-нибудь собирается сказать, что все эти [чувственные] вещи, будучи вещами при материи, имеют благодаря ей свое бытие, то мы потребуем указать, откуда сама материя имеет свое бытие и благодаря чему существует. Во многих местах мы уже говорили, что материя не есть первое.[9] Если же скажут, что иные вещи не могли бы возникнуть, не будь материи, при которой они суть, то мы согласимся с этим, насколько это касается вещей чувственных. Но даже если материя прежде них, то ничто не мешает ей быть позднее многих других вещей и всех вещей тамошних: поскольку бытие, которое она имеет, — смутно, оно хуже бытия вещей, существующих при материи, насколько эти вещи суть логосы и в большей степени происходят из [тамошнего] сущего; материя же — всецело алогична:

она — тень логоса и отпадение от логоса; если же кто-нибудь скажет, что она дает бытие вещам, которые при ней, как Сократ дает белизне быть при нем, то мы должны ответить на это, что, скорее, лучшее сущее может давать бытие худшему сущему, худшее же — [никоим образом] не может давать лучшему сущему бытия. Но если эйдос лучше материи, то существование не является чем-то общим обоим, и сущность не есть род, заключающий материю, эйдос и то, что из них; их общее — многие вещи, о которых мы говорим, что их бытие различно, ибо когда лучшее сущее приходит к бытию-относительно-худшего, позднейшее оказывается первым в порядке [возникновения], но [все равно остается] позднейшим в сущности; так что если не тождественно бытие материи, эйдоса и составленного из обоих, то их общим не будет сущность как род. Она [материя], конечно, иным способом будет расположена к тем, что после нее: как имеющая нечто общее [с ними] в отношении к ним, благодаря факту их бытия, как более смутная — и более ясная жизнь, как набросок — и более завершенный образ. Но если кто-нибудь будет измерять бытие смутностью бытия, то сможет продвинуться к большей степени этого [бытия] в иных вещах, и, таким образом, бытие опять будет общим. Такого [умозаключения], однако, никогда не до́лжно делать. Ибо каждое [т. е. материя, эйдос и составленное] отлично друг от друга как целое, и смутность не есть общее; как и в случае жизни не будет ничего общего между жизнью растительной [букв.: «питательной»], чувствующей и ра-

зумной. Так же и здесь бытие различно в материи и эйдосе: и то, и другое приходит от одного, изливающегося всеми возможными способами. Ибо необходимость быть одному лучшим, а другому — худшим и меньшим имеется не только тогда, когда второе приходит от первого и третье — от второго, но и когда оба приходят от одного и того же, так что глина, имеющая большее участие в огне, становится керамикой, а меньшее — нет. Но, возможно, материя и эйдос даже происходят не от одного и того же, ибо различны даже в умопостигаемом мире.

8. Однако, дóлжно ли отказаться от разделения стихий, особенно говоря о чувственных сущностях, которые лучше схватывать именно чувством, нежели рассудком; не должны мы исключать из рассмотрения и их части, из которых они составлены: ибо части — не сущности или, по крайней мере, не чувственно воспринимаемые сущности. Может быть, нам следует охватить единым родом общее в камне, земле, воде и растениях, которые происходят из них [т. е. воды и земли], насколько они чувственны; может быть, следует и животных рассматривать таким же образом? [Посредством деления на стихии] не освободишься от материи и эйдоса, ибо чувственная сущность имеет их [всегда и с необходимостью]; огонь, земля и те стихии, что между ними, есть материя и форма, и составленные суть уже многие, приходящие в одно. Общее всем им то, чем они были отделены от других; поскольку они суть под-

лежащие для иных, постольку сами не в подлежащем и не принадлежат иному; все, что о них было сказано, содержится в этом. Но если чувственная сущность не существует без величины или качества, то как тогда мы сможем отделить [от нее] случайное? Ибо когда мы отделим размер, фигуру, цвет, сухость, влажность, — чтó станем полагать самой сущностью? Ибо эти [чувственные] сущности есть окачествованные сущности. Но на что направляется творческое действие, когда из чистой сущности возникает сущность качественно определенная? Не обстоит ли дело так, что огонь не есть вся сущность, но нечто относящееся к сущности как ее часть? Чем это [т. е. то, на что направлено действие] могло бы быть? Только материей. Но тогда не будет ли чувственная сущность нагромождением качеств и материи, не обстоит ли дело так, что все они вместе сводятся к единой сущности материи, однако, когда каждое [из составляющих сущность определений] берется по отдельности, одно оказывается качеством, а другое — количеством, или, может быть, они окажутся многими окачествованными?[10] Но если эта [материя] есть лишенность, то, возможно, она не позволит совершаться возникновению [становлению, т. е. будет лишь препятствовать ему], будучи частью [чувственной] сущности и присоединяясь к ней в момент возникновения, имея [в составленном только] свойственное себе место и не скрываясь в смеси, производящей то, что называется [чувственной] сущностью — так ли это? Я говорю не о том [состоянии], когда материя вместе с другими

[элементами сущности] есть сущность, восполненная единой массой определенной величины и качеством, но о всех других состояниях, когда чувственная сущность не восполнена, когда есть [только] качество: каждое единичное, в этом случае, не есть сущность, но сущность есть целое [, составленное] из всех. Не до́лжно досадовать на то, что мы творим чувственную сущность из не-сущностного, ибо даже целое не есть истинная сущность, но подражание истинной сущности, которая имеет свое бытие без тех, что имеют свое существование лишь в отношении к ней, и без тех, что возникают из нее, ибо она существует истинно; то, что есть подлежащее здесь, — бесплодно, его недостаточно, чтобы сущее было, ибо иные не исходят из него, но оно есть тень, изображение и явленность [кажимость].

9. Достаточно уже сказано о называемом чувственной сущностью и едином роде. Но какие виды его должны быть положены, и как до́лжно делить их? Всё должно быть положено как тело, из тел же одни — телами материальными, другие — органическими; материальные тела суть огонь, земля, вода, воздух; тела же растений и животных суть тела органические, имеющие свои [внешние] различия согласно своим [внутренним] формам. Если же берется вид земли и виды других стихий, а в случае органических тел — тела растений и живых существ, то [все они] разделяются согласно их формам; или же [тела живых существ и растений возможно делить] исходя из того, что некоторые из них в

земле, а некоторые — на земле, и так же — в каждой из стихий; возможно также полагать [разделяя тех, что на земле] одни тела легкими, другие — тяжелыми, некоторые же — промежуточными; одни, в таком случае, будут в середине мира [т. е. внизу], другие будут обстоять их сверху, третьи — занимать промежуточное положение; в каждой из этих [сфер] тела будут различаться своим внешним видом [фигурой], как, например, различны тела небесных живых существ,[11] [различны] и другие [фигуры тел], согласные другим стихиям; или соответственно эйдосам можно выделить четыре стихии, и затем сказать о различии способов их сплетения, осуществляющихся благодаря смешению их различий, согласующихся с их местами, формами, смесями [т. е. составами тел], называя их огненными или земными в силу большего присутствия и преобладания того или иного элемента. Но поскольку [огонь] называют и «первым», и «вторым»,[12] и «этим огнем», и просто «огнем», то [эти огни] различаются иным способом, ибо это различие оттого, что один — единичный, а другой — общий: это различие не по сущности. Ибо и в качестве также есть и «нечто белое», и «белое», и «эта грамматика», и просто «грамматика». Но чем хуже [меньше] просто грамматика этой вот грамматики, и вообще знание — этого вот знания? Ведь не позднее просто грамматика этой вот грамматики; лучше сказать, что поскольку сама грамматика существует, постольку эта вот грамматика существует в тебе; благодаря своему существованию в тебе, она есть эта вот грамматика, сама

же она тождественна грамматике как таковой. Сам Сократ отнюдь не дает бытия человека не-человеку, но человек-как-таковой дает бытие человеком Сократу, ибо благодаря причастности человеку-как-таковому существует и особенный человек. Что может обозначать «Сократ», если не «качественно определенный человек»; что может произвести это «определенное качество» большего, нежели бытие сущности? Но если дело обстоит так, потому что «человечность [человек как таковой] есть только эйдос», Сократ же есть «эйдос в материи», то в этом он, пожалуй, менее человек, ибо логос в материи хуже. Но если человек [как таковой] не есть эйдос, но эйдос в материи, то чем же он будет хуже отдельного человека в материи; ведь он сам [в этом случае] есть логос в определенной материи? И еще: родовое первичней по природе [нежели эйдетическое]; как и эйдос первичней единичного [неделимого]; но первое по природе есть просто первое, — как оно могло бы быть хуже? Однако, единичное есть первое относительно нас, ибо оно более доступно познанию; но это нисколько не изменяет [объективно] существующего положения дел. Опять же, если это так, не будет единого логоса сущности, ибо различен логос первичного и логос вторичного, ибо они не под одним родом.

10. Возможно делить также и на горячее и сухое, сухое и холодное, влажное и холодное, или, соединив их каким только он[13] захочет способом, полагать затем составленные из них соединения и смеси; здесь либо

придется остановиться, оставаясь при таким образом составленном, либо же [продолжить деление] — или согласно тому, находится ли вещь в земле или на земле, или согласно формам [тел], или же согласно различиям живых существ, не разделяя самих живых существ [на элементы стихий], но деля их согласно телам, подобным их орудиям. Ибо не является нелепым их [т. е. животных] деление согласно их формам, если, в самом деле, разделяя их соответственно их качественности, [мы не получим] теплоты, холодности и т. п. [но именно различие в формах]. Если же кто-нибудь скажет, что «именно согласно им [т. е. различиям форм] тела осуществляют свое творчество», то мы ответим, что они также творят и согласно своим смесям, цветам и фигурам. Поскольку же наше слово о чувственной сущности, не было бы лишним взять различия в ней как направленные к чувствам; ибо чувственная сущность не есть просто сущее, но чувственно воспринимаемое сущее и целый чувственный мир; поскольку нам кажется, что его ипостась есть собрание чувственно воспринимаемых предметов, то вера в их бытие основана на ощущении их. Но если это соединение [т. е. чувственный мир] беспредельно, то до́лжно разделять [т. е. различать] согласно эйдосам [видам] живых существ, например, согласно телесному эйдосу человека: такой эйдос сам есть качество тела; [в этом случае] не нелепо разделение по качествам. Но если мы говорим, что некоторые тела просты, а некоторые составлены, противопоставляя составленные простым в нашем

делении, то мы говорим о телах материальных и органических, не принимая составленности последних [в качестве чего-то для них существенного]. Мы разделяем здесь, не противополагая составленное простому, но когда, благодаря первому разделению, полагаются простые тела, то тела составленные [тем самым] смешиваются и различаются по иному подчиненному принципу, например, [они различаются благодаря] местам или формам, или, например, как небесные и земные. Это сказано о чувственной сущности и о возникновении в чувственно воспринимаемых вещах.

11. Что же касается количества и количественности, то как об этом часто говорилось, они должны полагаться в числе и величине [т. е. редуцироваться к ним]; в числе — поскольку такова каждая из вещей материальных и имеющих определенную величину в своем подлежащем, ибо [у Аристотеля] речь идет не о чистом количестве, но о «бруске длиной в три локтя», о числе пять, относящемся к лошадям, — только такие вещи должны быть названы количественными; часто также говорилось, что время и место не должны рассматриваться в [категории] количества, но что время, поскольку оно есть «мера движения», до́лжно поместить в [категорию] отношения; равно как и место, будучи тем, что охватывает тело, само полагается в [категории] отношения и есть нечто соотносительное; ибо и движение, хоть оно и непрерывно, не полагается количеством. И почему большое и малое не присутствуют в количе-

стве? Поскольку большее есть большое посредством какого-то количества, а величина не принадлежит к вещам соотносящимся, но большее и меньшее — соотносящиеся, ибо они таковы в отношении к иному, так же как двойное. Почему же «гора мала, а просяное зерно велико»?[14] Прежде всего, потому что здесь говорится «мала» вместо «меньшая», поскольку утверждается, что она мала сравнительно с вещами того же рода; также и великость просяного зерна не есть просто великость, но именно великость просяного зерна; с этим дело обстоит так же, как с «вещами однородными», одни из которых естественно могут быть названы бóльшими других. Теперь: почему бы не сказать, что и красота принадлежит к отношениям? Но мы говорим, что нечто красиво само по себе, что имеет красоту как качество, однако же более красивое принадлежит к отношениям; и потом, названное красивым может показаться уродством в отношении к чему-либо другому: например, красота человека относительно красоты бога; «величайшая красота обезьяны есть уродство сравнительно с другими родами [красоты]»,[15] — сказал Гераклит; но есть красота как таковая, и эта же красота относительно иной — или красивее, или напротив. Также и в случае величины: вещь велика в себе благодаря обладанию величиной, в отношении же к иному она не такова. В противном случае, кто-нибудь мог бы отрицать красоту на основании того, что есть более красивое; так же и здесь: нельзя отрицать величину на том основании, что есть более великое, поскольку не будь величи-

ны, не было бы и более великого; так же не было бы и более красивого, если бы не было красоты.

12. До́лжно признать, что в категории количества есть противоположности; мы допускаем их в мыслях о количестве: говоря «большое» и «малое», мы создаем противоположные образы, так же как когда говорим «многое» и «не-многое». Ибо [в противном случае] до́лжно было бы говорить в одном и том же смысле о малом и многом, ибо мы говорим «многие в доме» вместо «большее [чем в другом месте] количество людей» — так говорилось бы, будь [«многие»] отношением; мы говорим «немногие в театре», вместо «меньшее [чем в другом месте, количество]».[16] Вообще, до́лжно говорить «многие», имея в виду, что «много» есть множество в числе; но как множество может принадлежать отношению? — Это все равно что сказать: «распространение числа»; тогда его противоположностью будет «сокращение»; то же самое — в случае с непрерывностью, когда она мыслится продлеваемой вдаль. Таково количество, когда ему предшествуют [в его продвижении вперед] единое и граница. Но когда одно из них останавливается быстро, то это одно [т. е. количественное единое] — немногочисленно, а другое [т. е. протяженное единое] — мало. Однако, когда их [т. е. единого и границы] продвижение не останавливается быстро, то одно — много́, а другое — велико. Что же есть граница? Что есть красивое? Или горячее? Здесь [на земле], возможно, [существует только] более горячее. Но «бо-

лее горячее» есть в отношении к чему-то, «горячее» же есть просто окачествованное. Вообще говоря, должен быть некий логос [величины], как и в случае красивого, который, будучи воспринят, делает вещь большой, так же как красота делает вещь красивой. [С этой точки зрения] и наличны противоположности в количестве; поэтому не будет более противоположности в месте, ибо место не количественно; и даже если мыслить его количественным, то «верх» не будет противоположен чему бы то ни было, поскольку во Вселенной не существует «низа». Когда же «верх» и «низ» упоминаются в связи с частями, они не могут обозначать ничего иного, кроме «более высокого» и «более низкого», подобно «правому» и «левому», которые принадлежат отношению. Но «слог» и «слово» количественны и находятся в категории количества: [так происходит,] поскольку звуки имеют определенную длину;[17] но сам звук есть движение, и потому, вообще говоря, должен быть отнесен к [роду] движения, так же как и действие.

13. Как хорошо уже было сказано,[18] непрерывное отделяется от дискретного посредством общей и особенной границы, потом, и в случае числа [оно разделяется] четом и нечетом. И опять же: наличны различия в каждом [из этих различий] — они должны быть отделены от тех, что [сказываются] о числе, или мы должны положить, что эти различия принадлежат [умным] монадическим числам, но уже не относятся к тем, что в чувственном. Однако, если логос [рассудок] отделяет

числа в чувственных вещах [от самих вещей], ничто не мешает мыслить такое же различие и здесь [т. е. в сфере умных чисел]. Но как может быть различно непрерывное, если одно есть линия, другое — плоскость, третье — объем? Далее, кажется, что различие между имеющими одно, два и три измерения не относится к разделяемому на виды, но к тому, что счисляемо. Ибо и в числах, взятых подобным образом, в связи с предшествующим и последующим, нет общего рода; так что не будет ничего общего между [числами,] имеющими одно, два или три измерения. Но, возможно, [общее все-таки есть], поскольку все они количественны, и в этом отношении тождественны, и нет тех, что более количественны, и тех, что менее, — пусть даже некоторые имеют большее распространение [протяжение], а некоторые меньшее. Числа, в этом случае, имели бы то общее, что все они — числа, ибо, возможно, «одно» не производит «два», а «два» — «три», но одно и то же производит всех. Однако, если числа не возникли, но суть, мы же примышляем им возникновение, — пусть будет меньшее число раньше, а большее — позднее; но насколько все они числа, настолько все они [разом и] под одним. Теперь: до́лжно применить к величинам всё сказанное о числах, т. е. посредством различия видов величин мы отделим друг от друга линию, плоскость и объем [твердость], который Аристотель называл телом. Нам до́лжно рассмотреть, следует ли разделять каждую из величин: линию — на прямую, окружность и спираль, плоскость — на прямолинейную и кругообразную,

объем — на кубический, сферический и те его виды, что ограничены прямыми, и эти — снова [делить далее], как это делают геометры, — на трехсторонние, четырехсторонние, а эти, опять же, на иные.

14. Почему мы говорим, что есть прямая линия? Разве она не величина? Но кто-нибудь мог бы сказать, что прямое есть величина определенного качества. Однако, что мешает говорить о прямом как [качественном] различии линии [, а не величины], ведь прямое относится ни к чему иному, но именно к линии? Мы получаем здесь различие сущности также и от качества [а не только от количества]. Тогда, если линия пряма, то есть количество с отличительным признаком, и не потому есть прямая линия, что есть составленное из прямого и линии; если же есть составленное, то оно есть вместе с отличительным признаком. Но фигура, составленная из трех линий, — треугольник — почему не в категории количества? Однако, треугольник не есть только три линии, но три линии в определенном положении, и четырехугольник есть четыре линии, расположенные определенным образом; ибо определенным образом расположены и прямая линия, и количество. Если мы скажем, что прямая линия есть не только количество, — что мешает нам утверждать, что прямую линию ограничивает не только количество? Но граница линии есть точка, и она не есть в чем-то ином. [Таким образом,] ограниченная площадь количественна, поскольку ее ограничивают линии, которые количественны

много более [, чем точка]. Тогда, если ограниченная площадь есть в [категории] количества, и есть или четырехугольник, или многоугольник, или восьмиугольник, — тогда все фигуры окажутся в количестве. Если же, поскольку мы говорим, что треугольник и четырехугольник есть окачествованные, мы собираемся положить их в качестве, то выходит, — ничто не мешает полагать одно и то же во многих категориях: поскольку [, с одной стороны,] оно есть величина, и определенная величина, [оно полагается] в количестве; насколько же оно есть качественно определенная форма, оно — в качестве. Теперь, треугольник сам по себе есть форма определенного качества. Что же мешает назвать и сферу окачествованным? И потом, если что-то вступает в [действительное] пространство, то геометр [в этом случае] не занимается величинами, но качествами [фигур]. Однако, так это не видится, [напротив, кажется, что] он работает с величинами. Но отличительные различия величин не делают величины не-величинами, так же и сущностные различия не делают сущности не-сущностями. Далее, всякая плоскость ограничена, ибо не может быть никакой беспредельной плоскости. Когда я схватываю [=постигаю] качество сущности, я называю его сущностным качеством; так, в основном, происходит, когда я схватываю фигуры. Я постигаю отличительные различия количества. Потом, если мы собираемся взять их как отличительные различия величин, то что мы положим [как существующее в результате различия]? Если различать будут отличительные различия

величин, то различные величины, возникшие из них, мы должны будем положить в видах величин.

15. Но каким же это образом равное и неравное принадлежат собственно количеству? Ведь и о треугольниках говорится как о подобных. Величины тоже называются подобными, и подобие, о котором говорят, не уничтожает того, что подобие и неподобие — в качестве. Ибо, возможно, здесь, в величинах, равенство используется лишь омонимически, а не таким же способом, как в качественном. Потом, если он[19] говорит, что «равное и неравное» относятся собственно к количеству, то он не исключает и возможности предикации подобия некоторым величинам; но если он говорит, что «подобное и неподобное относятся к качеству», то [он противоречит нам, поскольку] мы говорим, что подобие в качественном должно пониматься иным способом. Если же подобие понято одним и тем же образом и применительно к величинам, то дóлжно предпринять изыскания тех особенных [характеристик], которые свойственны каждому роду — количеству и качеству. Теперь, дóлжно сказать, что подобие может быть использовано и применительно к количеству, насколько отличительные различия присутствуют в нем, и вообще, что [вещь] должна полагать отличительные различия, которые восполняют ту сущность, которой они суть различия, особенно когда речь идет об отличительных различиях тамошнего. Если отличительные различия в одном случае восполняют сущность, а в другом — нет,

то они должны быть помещены [в том же роде], что и то, чтó они наполняют; там же, где они не восполняют сущность, они должны браться сами по себе: я утверждаю, что они наполняют не просто сущность, но качественно определенную сущность, поскольку эта качественная определенность допускает не-сущностное прибавление. Дóлжно отметить, что мы говорим о равенстве треугольников, четырехугольников и всех других фигур, плоскостей и объемов; так что пусть равенство и неравенство будут прилагаться по преимуществу к количеству. Но дóлжно исследовать, относятся ли подобное и неподобное к качественному.

О качестве уже было сказано, что будучи смешано с иными — материей и количеством, — оно производит восполнение чувственной сущности, и что эта так называемая сущность есть то, что [состоит] из многих, что она не есть нечто, но, лучше сказать, есть окачествованное; логос огня, например, обозначает по преимуществу нечто, но его форма производит по преимуществу окачествованное. Логос человека обозначает, что есть некто, но проявление [воплощение] логоса человека в природе тела обозначает бытие эйдола, т. е. что есть некто окачествованный; видимое Сократа, который есть человек, будучи изображено цветами, состоящими из тех веществ, которыми работают живописцы, не следует, пожалуй, называть Сократом; таким же образом, поскольку есть логос, согласно которому есть Сократ, постольку чувственно воспринимаемого Сократа не дóлжно называть Сократом, но это цвета и

формы, подражающие и представляющие здесь того, кто в логосе; этот [творящий, воплощенный] логос относительно истиннейшего Логоса человека — точно так же есть нечто оформленное его [высшего Логоса] действием. Довольно об этом.

16. Если каждая из тех категорий, которые сказываются о так называемой сущности, будет взята отдельно, то качество окажется в [категории чувственной сущности]; оно не будет обозначать ни «нечто», ни «сколько», ни «движение», но характерное и качественно определенное, «такое-то», например, красоту или уродство, относящиеся к телу. Поскольку тождество между красотой здешней и тамошней исчерпывается словом, постольку дело обстоит так же и с качеством, хотя черное и белое различны [и здесь, и Там]. Но та качественность, что в семени и в определенном логосе, — только ли на словах тождественна той качественности, что явлена? Разве не придается качественность и тамошним, и здешним? И что сказать о безобразии души? То, что та красота, что в душе, отлична от той, что в теле, — это уже ясно. Но если испорченность души есть ее здешнее качество, то возникает вопрос: есть ли и добродетель ее здешнее качество? Возможно, некоторые добродетели души относятся к здешним качествам, а некоторые — к тамошним. Может вызвать затруднение и вопрос, относятся ли искусства, которые суть логосы, к здешней качественности;[20] ибо даже если они логосы в материи, то их материя есть душа.

Но когда они даны вместе с телесной материей, тогда как? Например, игра на кифаре: она берется вместе со струнами, их настроенностью и чувственным звуком — все это как-то относится к данному искусству [кифаристики] и есть каким-то образом его части, разве что кто-нибудь предположит, что все это его деятельности, а не части. Но даже так они будут чувственными деятельностями; поскольку и та красота, что в телах, — телесна, ибо если она воспринимается чувствами, то мы относим ее к тому, что существует вместе с телом и телесно. Однако же, мы полагаем, что арифметика и геометрия двойственны, что нечто в них принадлежит здешней качественности, но деятельности души, направленные к умопостигаемому, должны быть положены Там. Так же Платон говорил о музыке и астрономии. Так что искусства, объединенные с телом, использующие чувственные орудия и чувственные восприятия, даже если они есть расположения души, склоняющейся долу, должны быть отнесены к здешней качественности. И в самом деле, ничто не мешает располагать нам практические добродетели здесь, внизу: такие добродетели, которые действуют политично, те, которые не отделяют душу [от здешнего] и не ведут ее к горнему, ибо [деятельность] благой жизни здесь относится к предпочтительному, но не необходимому.[21] Значит, красивое есть в семени, а в куда большей степени черное и белое суть в этих [земных вещах]. Что же, и эта определенная душа, в которой суть эти логосы, должна быть положена здесь [в чувственной сущ-

ности]? Однако мы не сказали, что все эти логосы — тела, но поскольку эти логосы связаны с телами и телесными творческими деятельностями, мы полагаем их в [здешнем] качестве; но когда мы берем чувственную сущность, которая [состоит] из всего нами упомянутого, мы никоим образом не можем положить в ней бестелесную сущность [т. е. душу]. Хотя мы говорим, что все качества бестелесны, мы сочисляем их чувственному, и поскольку они есть претерпевания [свойства], склоняющиеся к низшему [миру], и логосы отдельных душ, — ибо претерпевание [=свойство] делится на два: на то, с чем претерпевание [свойство] связано, и то, в чем оно есть, — постольку мы относим его к качествам, которые не телесны, но в телесном; однако мы не [даем] душу здешней сущности, поскольку ей уже придана направленная на тело привязанность к качественному; но когда она была мышлением, лишенным привязанностей [=претерпеваний], мы возвращали ее тому, откуда она пришла, опуская ее несущественность, неким умопостигаемым образом сущую здесь.

17. Если мы думаем, что это обстоит так, мы должны разделить качества на душевные и (как относящиеся к телу) телесные качества. Но если кто-нибудь хочет, чтобы все души были в умопостигаемом, то он может разделить все здешние качества, посредством чувств, на воспринимаемые глазами, ушами, обонянием, вкусом и осязанием; однако, если присутствуют их отличительные различия, [они должны быть определе-

ны:] в случае цвета — через зрение, звука — через слух, и другие — через другие чувства; звуки, поскольку они качественны, бывают сладкими, суровыми, нежными. Но поскольку мы определяем отличительные различия сущностей посредством качеств, деятельностей и дел: прекрасны они или безобразны, и вообще каковы они, — ибо количество присутствует в отличительных различиях эйдосов либо редко, либо никогда, — и количественность посредством качеств приходит к особенным количествам, постольку кто-нибудь мог бы затрудниться относительно того, как можно разделить качества посредством отличительных различий: какие различия здесь нужно использовать и из какого рода [их взять]. Нелепо ведь делить качество чем-то ему подобным, так же как и говорить, что отличительные различия сущности сами есть сущности. Но чем же тогда разделить черное и белое? Вообще говоря, благодаря чему различаются цвета? Посредством вкуса и осязательных качеств? Если эти различия существуют благодаря различию чувственных органов, то [получаемые таким образом результаты разделения] не будут существовать в самих предметах. Но как различаются те, что воспринимаются одним и тем же чувством? Если тем, что одно сосредоточивает, а другое рассредоточивает глаза, а иное — язык, тогда, в первую очередь, возникнут споры относительно претерпеваний: сосредоточение это или рассредоточение; Аристотель ничего не сказал о том, благодаря чему различаются сами эти претерпевания.[22] Но если кто-нибудь скажет [, что они

различны] «посредством их сил»[23] — и это «посредством их сил» не абсурд, — на это возможно ответить, что невидимые вещи должны быть делимы посредством их сил, например, виды знания; но почему эти чувственные вещи должны разделяться тем, что они творят? И когда в случае [видов] знания мы делим их посредством их сил, и вообще — вместе с силами души поставляем их как различные, разделяя их тем, что́ они творят, тогда мы постигаем их отличительные различия логосом, поскольку видим не только с чем они сами связаны, но и их логосы. Наверное, мы будем способны разделить искусства посредством их логосов и их созерцаний, но как мы разделим таким же образом и [телесные качества]? И даже в этом случае [неясно], каким образом различны разные логосы. Ибо белое, конечно же, являет себя отличным от черного, но чем — это мы и ищем.

18. Все эти трудности показывают, что до́лжно искать отличительные различия в иных вещах, посредством чего мы и отличаем их [т. е. отличия] друг от друга, искать же различия различий невозможно и неразумно, ибо не существует ни сущностей сущностей, ни качеств качеств, ни различий различий. Необходимо допустить наличие внешних обстоятельств, [различающих различия] посредством их творческих сил или чего-то подобного этому; но там, где отсутствуют даже они, как в случае, когда различаются салатно-зеленый от желто-зеленого (хотя они[24] и говорят, что

это относится к белому и черному), — что мы можем сказать? Что восприятия или ум говорят, что они различны, но не дают смысла [т. е. логоса этого различия]: чувственное восприятие — поскольку логос не принадлежит ему, но только подает ему знаки; ум же везде присутствует своими простыми актами понимания, он пользуется не логосом, как говорящий об отдельной вещи: это есть то, а то есть это; в его движениях [однако же] есть инаковость, отделяющая одну вещь от другой и сама не нуждающаяся в [другой, не-умной] инаковости.[25] Итак, будут ли все качества отличительными различиями или нет? В самом деле, белизна и, вообще говоря, цвета и то, что воспринимается осязанием и вкусом, — будут отличительными различиями других [вещей], даже если они не эйдосы; но как же обстоит дело с музыкой и грамматикой? Исходя из того, что одна душа музыкальна, а другая грамотна, особенно когда они таковы от природы, [следует] что они становятся видообразующими различиями. Но если качество есть отличительное различие, оно либо из того же рода, либо из иного. Если из того же рода, то оно будет различием того самого рода, из которого оно есть, будет, например, качеством качеств. [В случае нравственности] добродетель и порочность суть состояния, и одно из них — таково, а другое — таково; так что поскольку состояния суть качества, то и различия суть качества, если только кто-нибудь не скажет, что состояние без различий не есть качество, но различие создает качество. Однако, [если кто-нибудь скажет, что] сладость полез-

на, а горечь вредна, то различит их благодаря отношению, но не качеству. Но [возможно, скажут:] разве сладость не плотна, а горечь не разрежена? Невозможно сказать, что то, что есть сладость, суть плотность, но то плотно, в чем сладость; то же самое и в случае с горечью. Так что дóлжно рассмотреть: везде ли качество есть отличительное различие того, что не есть качество, как сущность не есть отличительное различие сущности, и количество — количества. Пять различаются от трех двумя. Нет, не различаются, но превосходят двумя; не дóлжно говорить «различаются», ибо как могло бы различаться двумя то, что в трех? Но не будет движение движением же различаться от движения, не будет этого и в других родах. А в случае порока и добродетели сравниваться должны целое с целым; таким образом, [порок и добродетель] будут сами различать себя. Что касается различий, происходящих из одного и того же рода, то они качественны и не происходят из иного; если одно [т. е. добродетель] различается другим, связанным с удовольствием или гневом, и признается, что это прекрасная отличительная черта, то ясно, что возможно и не качествам быть различиями.

19. Теперь дóлжно положить вместе с качествами, как их явленность, различенные согласно качествам окачествованные [вещи], насколько качества находятся в связи с ними, не присоединяя, однако же, качеств к окачествованным, чтобы [, с одной стороны,] не было двух категорий, но [с другой стороны, можно было бы]

восходить от качеств к тому, что они [перипатетики] называют окачествованным. Но не-белое, если оно обозначает иной цвет, есть качество; если же оно обозначает только отсутствие [белого цвета], оно будет ничем, если не будет звуком, именем или логосом вещи, о которой высказывается: если оно есть звук, то есть и некое движение, но если оно есть имя или логос, то оно — отношение, наличное в том, что им обозначается. Но если не принимать во внимание не только вещи, согласные со своим родом, но и произносимое и значащее, говоря, что значим только род каждой из них, то мы скажем, что [утвердительные имена] полагают вещи, только выявляя их, а [отрицательные] их убирают. Однако, возможно, лучше не сочислять [эти отрицательные суждения] ни суждениям апофатическим, ни катафатическим по причине их [т. е. отрицательных суждений] составленности. А как же лишенности? Если они — отрицания качеств, они сами суть качества, например, беззубость или слепота. Но обнаженность и одетость не суть качества, но некие состояния и, следовательно, отношения к иному. Претерпевание [=влечение], насколько оно процессуально, не есть качество, но некое движение; однако, когда результат претерпевания присутствует в уже совершившемся, но еще пребывающем претерпевании [влечении], он есть качество; но если нечто не имеет еще результата претерпевания, но говорится, что оно претерпевает, то это означает, что оно находится в движении; это то же самое, что сказать: «оно движется». Дóлжно мыслить только движе-

ние, отбросив время, поскольку неприлично помещать и его в «теперь». Что же касается «[сделанного] прекрасно» и подобных [определений], то они должны полагаться в одном понятии рода. До́лжно исследовать, может ли покраснение от стыда быть отнесено к качеству; [нет,] разве что красноликость краснолицых людей. Само покраснение неправильно относить к качеству, поскольку оно есть претерпевание, как процесс или вообще движение. Однако, если некто не краснеет, но [сам по себе] имеет красное лицо, почему нельзя сказать, что он окачествован? Ведь окачествованное ограничено не временем — в противном случае, какое именно время бы его ограничивало? — но качественной определенностью, так что когда мы говорим «краснолицый», мы говорим «окачествованный»; другими словами, [говоря об окачествованном,] мы говорим только о качественных состояниях, но не о их расположении [во времени]. Следовательно, горяч не тот, кто разгорячаем, и порочен не тот, кто ведо́м к пороку.

20. До́лжно увидеть, что не у всех качеств есть противоположности; в случае порока и добродетели, среднее [«золотая середина»] противоположно крайностям. Но в случае цветов, [он[26] говорит, что] среднее не таково. Следовательно, возможно, поскольку промежуточные цвета представляют собой смешения, мы не должны разделять цвета посредством противоположностей, но [противополагая друг другу] только черное и белое, считать другие составленными из них. Или мы [все-

таки] противопоставляем их, поскольку каждый отдельный цвет из промежуточных отличен [от других промежуточных цветов], даже если все они могут рассматриваться как возникшие из составления. Или [мы не можем противопоставлять], потому что противоположности не просто различны, но предельно различны. Но похоже, что это «предельное различие» есть только то, что постигается в уже положенном порядке промежуточных цветов, поскольку если кто-нибудь отбросит эту последовательность промежуточных, то посредством чего он определит «предельность» различия? Или дело обстоит так, что серый цвет ближе к белому, чем черный; так что мы узнаём об этом через зрение, так же как через вкус и осязание мы узнаём горькое и сладкое, горячее и холодное, как и то, что нет ничего промежуточного; таким образом мы привыкаем к тому, что постигаемые нами вещи очевидны, но, возможно, кто-нибудь не согласится с нами в том, что белое и желтое и какой-нибудь другой цвет отличается от другого, или что все они отличаются друг от друга, и что различные окачествованные противоположны. [Ведь противоположность существует] не благодаря тому что существуют промежуточные, но благодаря тому что существуют сами противоположные вещи. Во всяком случае, нет ничего между здоровьем и болезнью, и они [тем не менее] противоположны; возможно, дело обстоит так, потому что то, что возникает из каждого [т. е. из болезни и здоровья], имеет величайшее отличие от другого. Как, в таком случае, возможно сказать «наибольшее

различие» [о противоположных], если не меньшее различие существует в посредующих [т. е. в тех, что из противоположных возникают]? Значит, невозможно сказать «величайшее различие» в случае здоровья или болезни. Итак, неким иным способом должны быть определены противоположности, а не тем, что они «наиболее различны». Если они определяются многими, если это «многими» говорится вместо «бо́льшими», сравнительно с «меньшими», то, опять же, противоположности без среднего [посредующего члена] ускользнут от нас. Но если говорится просто «многое» и оговорено, что это обозначает наибольшую разнесенность, тогда посредством большего нельзя измерить от-стояние [противоположных друг от друга]. Однако до́лжно исследовать, как существует противоположное. Так ли обстоит дело, что те вещи, которые имеют некое подобие (я не говорю ни того что подобные вещи существуют под одним родом, ни того что они вообще возникли из смешения иных, как другие их формы), — величайшее или наименьшее — не есть противоположности, но противоположны лишь те, что не имеют ничего тождественного с точки зрения эйдоса [вида]? Нужно добавить: [виды содержатся] в роде качества. Поскольку, в этом случае, противоположны также и не имеющие промежуточных, и те, что не тяготеют к подобию, как те, другие, которые, так сказать, колеблются в обе стороны и имеют подобие друг другу, однако у некоторых из них только среднее не имеет подобия [обеим противоположностям]. Если это так, то те из цветов,

в которых имеется некая общность, не будут противоположны. Но тогда ничто не мешает всем цветам не быть противоположными всем, но одному быть противоположным другому, так же как и в случае вкусов. Пусть это будет концом данного рассуждения. Что же касается «большего», то кажется, что оно есть в вещах, участвующих в нем [т. е. не в самих качествах и отношениях]; были, однако, трудности относительно здоровья и справедливости. Конечно, если каждое из них понимать широко, то и состояние [т. е. здоровое состояние организма] должно мыслиться в них, но в умопостигаемом каждое из них есть целое и не имеет «большего» [что неизбежно мыслится в понятии здешнего состояния].

21. Что касается движения: до́лжно ли его полагать родом (можно ведь увидеть его и так); тогда, во-первых, неприлично возводить его в иной род, так что нет ничего более высокого, чему оно могло бы быть предицировано в своей сущности; в таком случае, оно само, принимая многие различия, производило бы виды. В самом деле, к какому роду возвести его? Движение ведь не есть ни качество, ни сущность тех вещей, которые обладают им; конечно же, нельзя возвести его ни в творчество, ибо многие движения состоят в претерпевании, ни в претерпевание, ибо есть много творческих движений: [точнее будет сказать, что] творчество и претерпевание — в нем [т. е. в движении]. И опять же, неправильно будет возводить его к отношению на том основании, что движение есть движение чего-то, а не

себя, — таким образом и качество оказалось бы в категории отношения, поскольку качество есть качество чего-то и в чем-то; то же относится и к количеству. Даже если это так, потому что они суть нечто особенное, и насколько они существуют, они существуют как принадлежащие иному, [все равно] одно есть качество, а другое количество, точно так же и движение: даже если оно есть движение чего-то, оно есть нечто само по себе, прежде чем стать чьим-то; мы должны понять, что́ оно есть само по себе. Вообще, отношение должно полагаться не тем, что [первично] есть, но тем, что принадлежит иному, тем, что производит соотносительное состояние без чего-либо иного помимо соотносительного, благодаря которому оно получает имя: например, двойное, насколько оно называется двойным, имеет свой исток и ипостась в сравнении с [величиной] в один локоть; ничего не мыслится прежде этого [сравнения], но оно называется и есть двойное в сравнении с иным. Теперь [о движении:] есть ли оно то, что, будучи чьим-то, существует именно так, чтобы быть чьим-то, как количество, качество и сущность? Во-первых, до́лжно понять, что нет ничего первее его, чему оно могло бы быть предицировано как роду. Если же кто-то и говорил,[27] что изменение раньше движения, то он или говорил об одном и том же [, что и мы], или [если провозгласит изменение родом, то произведет еще и иной род помимо тех, что уже упоминались; ясно, что он [Аристотель] хочет положить движение среди видов [изменений] и противополагает другой вид [изменения] дви-

жению [как таковому]; возможно, это возникновение, о котором он говорит, что оно тоже есть изменение, но не движение. Но почему, в самом деле, возникновение не есть движение? Может быть, потому что возникновение еще не есть, движение же не бывает движением [еще] не-сущего; тогда очевидно, что возникновение не могло бы быть и переменой [, ибо изменяется лишь уже существующее]. Если же возникновение есть не что иное, как качественное становление и возрастание количества, поскольку возникновение имеет место, когда определенная вещь изменяется и возрастает, тогда он брал их [т. е. качественное изменение и рост] первейшими возникновения. Но до́лжно брать возникновение в этих [чувственных] вещах в различных видах. Поскольку нечто имеет возникнуть, оно не становится [пассивно] изменяемым, как нагреваемое или убеляемое; ибо возможно, когда эти перемены случаются, самого возникновения не происходит, но только возникновение чего-то, и это именно то, что мы называем переменой, но [возникновение имеет место,] когда растение или животное обретают свой особенный эйдос. Кто-нибудь, пожалуй, скажет, что производить изменение более свойственно эйдосу, чем движению, ибо изменение хочет напечатлеть одну вещь вместо другой, в понятии же движения мыслится перемена, не уводящая вещь за пределы ей свойственного, как это и происходит в пространственном движении. Даже если он [Аристотель] не хочет этого, все равно должны быть признаны движениями и познание, и игра на кифаре, и

вообще движения, происходящие от состояния. Так что, скорее, изменение будет видом движения, причем видом движения, выводящего вещь за пределы ее природы.

22. Но пусть изменение будет мыслиться тождественным движению, пусть их различия будут заключаться в следствиях [, а не в них самих]. Что же тогда есть движение? Пусть будет дано [некое] движение; скажем о нем в общих чертах: оно есть дорога из возможного к тому, что называется возмогающим [что-то определенное]. Ибо есть что-то [сущее] в возможном — поскольку оно может прийти к некоему эйдосу, например, поскольку оно есть в возможности статуя, и другое — поскольку может прийти в деятельность, например [начать] прогуливаться; и когда оно [возможное] продвигается в статую, это его продвижение есть движение; и когда некто выходит на прогулку, то сама эта прогулка — движение. И если некто — танцор в возможности, всякий раз, когда он танцует, его танец есть движение. Один вид движения — [продвижение] в статую, иной вид движения возникает, когда имеет место производящее движение, но третий вид движения, [например] танец, будучи просто эйдосом возможного, не создаст ничего после того как это движение закончилось. Так что не будет нелепым, если кто-нибудь скажет, что движение есть эйдос пробуждения, противопоставленный другим, статическим эйдосам в том, что они пребывают, он же — нет, и есть причина тех эйдосов, что после него. Однако, если кто-нибудь скажет,

что то движение, о котором мы говорим, есть жизнь тел, тогда он должен дать ему то же имя [жизни], что и движениям Ума и Души. Но кто-нибудь мог бы быть уверен, что движение есть род, и ничуть не хуже [других родов], несмотря на то что нелегко или даже невозможно определить [, что́ оно есть]. Однако как оно может быть неким эйдосом, когда налично движение к худшему или вообще страдательное движение? Это подобно нагреванию, нагреванию от Солнца, которое вызывает у одних рост, а у других противоположное [т. е. разложение], будучи одним и тем же для тех и других; видимые же различия [, вызванные им, принадлежат] подлежащим. Так ли обстоит дело с выздоровлением и заболеванием? Да, насколько они движения; но в чем различие? Будет ли оно в подлежащих или в чем-то другом? Но об этом позднее, когда разберем изменение. Теперь же мы должны исследовать, что тождественно во всех движениях, ибо они есть, пожалуй, один род, или, возможно, о движении говорится во многих смыслах, и оно будет родом таким же образом, что и сущее. [До́лжно исследовать] и следующую апорию: возможно, все движения, которые ведут к согласному с природой или есть деятельности в том, что согласно природе, должны быть подобны эйдосам, как было сказано; но те, что ведут к противному природе, должны быть рассмотрены таким же образом, как ведущие к чему-то [однако, уже к несогласному с природой]. Но что общего в количественном и качественном изменениях, возникновении и противоположном им, и в изменении места,

насколько все они суть движения? — То, что каждая вещь не есть в том же, в чем была прежде, и не пребывает в спокойствии и совершенном безмолвии, но настолько, насколько налично движение, она всегда увлекаема к иному, и это иное [, в свою очередь,] никогда не пребывает в себе; ибо движение гибнет, если нет иного; потому инаковость не возникает и не пребывает в ином, но есть вечная инаковость [в себе]. Так, время — всегда другое, потому что движение творит время, потому и само время измеряемо никогда не пребывающим [в себе] движением; потому время бежит вместе с движением, несомое столько, сколько другое проходит. Общее же всем им то, что все они суть продвижения из возможности и того, что возможно, в действительность; всё, что движимо каким-либо движением, приходя в движение, предсодержит в себе возможность сделать это или претерпеть.

23. И есть такое движение, которое в чувственных вещах, приходя в них от иного, трясет, гонит, возбуждает и толкает тех, что восприняли его, так что они не покоятся и не пребывают в тождественности, чтобы этим беспокойством и многоделанием, которое есть эйдол [истинной] жизни, быть им удержанными вместе.[28] Не дóлжно думать, что движимые вещи сами суть движения: ибо прогулка не есть ноги, но деятельность ног, происходящая от их возможности. Но поскольку возможное невидимо, [то чтобы увидеть переход из возможного в действительное,] необходимо смотреть толь-

ко на действующие ноги, — не просто ноги, как если бы они были в покое, — но вместе с иным [т. е. движением]; это [возможное] невидимо, но поскольку оно вместе с иным, то случайным образом видимо, например, благодаря наблюдению [движущихся] ног, находящихся [сначала] в каком-то одном месте, а затем — в другом, наблюдению того, что они не остаются в покое; [здесь видимо также отличие] изменения от изменяемого, ибо качество изменяемого не тождественно. Но что есть движение, если оно движет иное и переходит из сущностной возможности [т. е. силы] в действительность? Есть ли оно в движущем? И как, в таком случае, движимое и претерпевающее участвуют в нем? Есть ли оно в том, что движимо? Почему движимое не пребывает, когда приходит [в какую-либо из точек, которая могла бы быть завершением пути]? Оно [движение] не должно ни в чем отделяться от своего творца, однако оно должно и не быть в нем, но быть от него — к тому, что движимо; однако, оно не должно быть в движимом как отсеченное [от своего источника], но оно идет от одного к другому, как мимоидущее дуновение ветра. Следовательно, когда возможность движения есть возможность прогулки, оно, так сказать, толкает и производит постоянную перемену места, но когда налична возможность греть, то она греет; когда возможность [сила] берет материю и домостроительствует в природе, — происходит рост, но когда иная [нетелесная] сила [возможность] уходит, — имеет место истощение, случающееся тогда, когда исчезает способное претерпевать

[действие этой силы]. Когда действует производящая природа, налично возникновение, когда же она сама бессильна, то получает преобладание сила уничтожения: эта гибель не та, что случается в уже возникшем, но в том, что еще возникает; таким же образом осуществляется и здоровье: оно осуществляется, когда возможность творить здоровье действенна и преобладает (противоположная же возможность [сила] производит противоположный результат). Дело обстоит так, потому что [движение] не обусловливается только тем, в чем оно есть, но и тем, от чего оно происходит и через что; оно есть окачествованное движение, и его особенное есть такого вот качества, такое-то и в таких-то.

24. Теперь о пространственном движении: если движущееся вверху противоположно движущемуся внизу, и движущееся по кругу отлично от движущегося по прямой, то как мы различим, например, бросаем ли мы что-то над головой или под ноги? Ведь толкающая сила одна, если только кто-нибудь не скажет, что толкающее вверх — иное, нежели толкающее вниз, и что по-разному осуществляются движения здесь и там, особенно, если они естественны, если одно — легкость, а другое — тяжесть. Но двигаться к свойственному себе месту — общее и тождественное [для вещей тамошних и здешних], так что, похоже, различия здесь будут лишь внешними. Что же до движения по кругу и по прямой, то движение в круге такое же, как и на прямой [т. е. и то, и другое — перемещение], так чем же они различ-

ны? Только фигурой [траекторией] пути, если, конечно, не скажет кто-нибудь, что круговое движение — составленное, поскольку не есть во всех отношениях движение, т. е не всецело выходит за пределы себя. Вообще же, кажется, что пространственное движение есть одно движение [во всех своих видах], и его различия внешни.

25. Мы должны рассмотреть, каково соединение и разделение. Возводить ли к этим различным движениям возникновение и уничтожение, рост и уменьшение, изменение места и качества, или же до́лжно сами соединение и разделение возводить к этим видам движения, или некоторые все-таки следует полагать соединением и разделением? Тогда, если соединение есть приближение одной вещи к другой и вхождение в близость, а разделение, опять же, есть отступление назад, то кто-нибудь мог бы сказать, что это пространственные движения: что две вещи либо движутся к одному, либо отходят друг от друга. Но, может быть, они обозначают [этими словами: «соединение» и «смешение»] приход из [некоего уже наличного] единого в [некое новое] единое, которое возникает в [действительном] схождении вместе [различных вещей], которого не было прежде; может быть, они считают, что к этому [процессу] сводятся [все] движения? Пространственное движение, конечно, будет иметь начало, но иным будет возникающее при нем [т. е. при этом движении], так что кто-нибудь мог бы заметить, что пространственное движение

полагает начало движению роста, однако это количественное движение возникает после; таким образом, и здесь предводительствует пространственное движение; ни соединение, ни разделение не следуют с необходимостью [из пространственного движения], но когда сплетаются встретившиеся вещи, возникает соединение, и когда происходит раскол соединенных, — разделение. Часто пространственное движение следует за разделением или одновременно с ним, однако само это претерпевание [т. е. разделение] мыслится иначе, не как пространственное движение; в соединении же [мыслится] иное претерпевание — схождение вместе [состояние], а после следует и иное пространственное движение [уже объединившихся частей]. Но должны ли эти движения мыслиться сами по себе, а качественное изменение относиться к ним? Когда вещь становится плотной [т. е. имеющей объем], она [качественно] изменяется, но это [становление плотным] — то же самое, что становление соединенным, и когда вещь разрежается, она [качественно] изменяется, но это то же самое, что стать ей разъединенной. Когда вино и вода смешаны, возникает еще и иное, помимо того, что было первично, это — соединение, которое было создано изменением. Здесь мы также должны утверждать, что соединение и разделение инициируют другие качественные изменения, но сами эти качественные изменения отличны от соединения и разделения; другие же [изменения] не таковы же [, как разделение и соединение], они не есть ни сгущение, ни разрежение, вообще [ни-

коим образом] не есть результат их; ибо таким образом [т. е. допуская, что все движения редуцируются к этим] мы бы допустили и существование пустоты.[29] Но как обстоит дело с чернотой и белизной? Если кто-нибудь усомнится в них, то, прежде всего, он уничтожит цвета и, возможно, качества — бóльшую их часть, или, скорее всего, всех их, если скажет, что все перемены, которые мы называем качественными изменениями, суть соединение и разделение: в этом случае, результатом этих движений не будет качество, но — лежащие близко или далеко друг от друга [вещи или их части]. И потом, как же это познание и ученость будут соединениями?

26. Дóлжно рассмотреть, конечно, [со временем] и эти вопросы, но теперь дóлжно найти то, что мы называем эйдосами движения, например, в случае пространственного движения, если разделять его не только как движение вверху и внизу, по прямой и по кругу, о спорности чего уже говорилось,[30] но как движения одушевленных и неодушевленных, — ибо не подобны их движения, — и, опять же, делить эти движения [одушевленных существ] на плавание, хождение, летание. Или можно разделить движения в каждом из видов на природные и противные природе. В этом случае, отличительные различия не придут в движения извне, движения в этом случае сами будут производить эти различия, не смогут быть без них, и природа явится их началом. Возможно, [нужно делить движения] на осуществляемые искусством, природой и свободным вы-

бором. Природными тогда будут рост и истощение, искусственными — строительство домов и кораблей, произвольными — надзирание, обучение, политическая деятельность и вообще все связанное со словом и деланием. Относительно роста и качественного изменения и возникновения [может быть определено]: происходят ли они согласно природе или помимо природы; вообще [движения могут быть определены] относительно подлежащих.

27. Но что до́лжно сказать о стоянии — роде, противоположном движению, — или покое? До́лжно ли полагать его одним родом или же вписывать в уже упомянутые роды́? Возможно, будет лучше отнести стояние к умопостигаемым сущим, которые Там, покой же искать здесь. В первую очередь, значит, нужно найти: что́ есть покой. Если выяснится, что он то же самое, что и стояние, то не будет правильным искать его здесь, где ничто не устойчиво, и то, что кажется здесь стоящим, только медленней движется. Но если мы скажем, что покой есть нечто отличное от стояния, поскольку стояние относится к всецело неподвижному, а покой — к тому, что пришло в покой, т. е. к тому, что будучи по природе подвижным, не движется, [если бы это было так,] то кто-нибудь мог бы сказать, что покой есть успокоение, т. е. что он есть движение, никогда не прекращающееся, но задерживающееся; однако, если покой не относится к движимому, до́лжно найти здесь то, что недвижимо. Если что-либо не может двигаться всеми

видами движения, то должно быть такое движение, которым оно не движется, если только возможно сказать, что есть некое определенное движущееся [, а не движение вообще]; что же иное можно сказать о том, что не находится в пространственном движении и находится в покое относительно этого движения, помимо того, что оно не движется? Таким образом, покой будет отрицанием движения, но тогда его не будет среди родов. Однако, вещь покоится только относительно одного движения, например пространственного; покой [в этом случае] значит лишь уничтожение этого движения. Но если кто-нибудь спросит: почему бы нам не сказать, что движение есть отрицание стояния? Мы ответим, что движение приходит, принося с собой что-то еще, и есть иное действующее: толкание, в известной мере, есть [и свое] подлежащее, создающее мириады вещей и губящее их, но покой всякой вещи есть ничто помимо самой вещи, он обозначает только то, что она не имеет движения. Почему же среди вещей умопостигаемых стояние не есть отрицание движения? Потому что невозможно сказать, что стояние есть уничтожение движения, что стояние существует, когда движение прекращено, но когда есть движение, есть и стояние. Стояние в умопостигаемом мире есть не постольку, поскольку подвижное по природе не движется, но поскольку стояние сохраняется в вещи, постольку она устойчива, а поскольку она движима, она всегда движется — потому вещь устойчива стоянием и движима движением. Здесь вещь тоже движима движением, од-

нако отсутствующее [в умопостигаемом, т. е. здешние вещи] покоится, ибо лишено должного движения. Далее, мы должны видеть, что и стояние присутствует здесь следующим образом: когда кто-нибудь приходит от болезни к здоровью, он выздоравливает: какой эйдос покоя до́лжно нам противопоставить процессу выздоровления? Если тот, из которого началось движение, то это болезнь, а она не есть стояние; но если это то, к чему он [т. е. процесс выздоровления] направлен, то это — здоровье, и оно также не будет тождественным стоянию. Если же кто-нибудь скажет, что здоровье и болезнь суть различные [виды] стояния, то он скажет, что здоровье и болезнь его эйдосы, что нелепо. Однако, если стояние случайно для здоровья, то будет ли здоровье прежде стояния? Но об этом каждый может думать всё, что ему заблагорассудится.

28. Было сказано, что творение и претерпевание должны быть названы движениями, и можно сказать, что некоторые движения свободны, кроме того, что свободны некоторые творческие деятельности и некоторые претерпевания. И о других так называемых родах было сказано, что они в этих. И об отношении, — что оно соотносительное состояние иного к иному, что [соотносительные вещи] становятся относительными вместе и одновременно; и что отношение налично, когда соотносительное состояние сущности производит его; что сама сущность не будет отношением, но насколько она часть чего-то — рука или голова, например, — или

причина, или начало, или стихия. Возможно разделить отношения, как древние делили их,[31] различая творящие отношения, как некие меры, и другие, смысл которых в избытке и недостатке, и еще другие, делящие вещи подобием и различием. Вот что сказано об этих родáх.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Этот фрагмент о множественности и разделении звуков находится в тесной связи с отрывком из *Филеба*. См.: Платон. *Филеб*, 17b–18c.

2. В *Enn*. VI. 1. 6. 25.

3. См.: Платон. *Тимей*, 52b1.

4. См.: Аристотель. *Метафизика*, Н. 3. 1043а30.

5. См.: Аристотель. *Категории*, 5. 3а7–8.

6. Там же, 2. 1а24–25.

7. Там же, 5. 2а12–15.

8. Там же, 5. 3а21–28.

9. См.: *Enn*. VI. 1. 25–28 (критика стоического материализма).

10. См. гл. 15 здесь и *Enn*. II. 7. 3.

11. Под телами небесных живых существ подразумеваются, конечно же, сферические тела.

12. См.: Аристотель. *Категории*, 5. 2а11–19.

13. Вероятно, здесь опять имеется в виду Аристотель. См.: *О возникновении и уничтожении*, В. 2–3, 330а24–35.

14. См.: Аристотель. *Категории*, 6. 5b18–19.

15. См.: Гераклит. Fr. B. 82 DK. Это изречение Гераклита цитировалось также и Платоном (см.: *Гиппий Больший*, 289a3–4).

16. См.: Аристотель. *Категории*, 6. 5b24–25.

17. О количественности звука см.: *Enn*. VI. 1. 5.

18. Было сказано Аристотелем. См.: *Категории*, 6. 4b.

19. Имеется в виду вновь Аристотель. Обсуждаемые здесь положения о равенстве и неравенстве, подобии и неподобии изложены в *Категориях*, 6. 6a26; 8. 11a18–19.

20. О статусе искусства в умопостигаемом и чувственном мирах см. также: *Enn*. V. 9. 11–12.

21. Это стоическая терминология. См.: *Фрагменты ранних стоиков*, III. 280 Arnim.

22. Этот способ объяснения различий чувственно-воспринимаемых качеств восходит, очевидно, еще к атомистам. См.: Демокрит. Fr. A. 120 DK. Он был усвоен Платоном (*Тимей*, 67e5–6) и Аристотелем (*Метафизика*, I. 7. 1057b8–9; *Топика*, H. 3. 153a38–b1), который и критикуется здесь.

23. См.: Аристотель. *Категории*, 8. 9a14–16.

24. Имеются в виду перипатетики. См.: Аристотель. *О восприятии*, 4. 442a24–25; *Категории*, 10. 12a18.

25. Это одно из мест, в которых Плотин с наибольшей ясностью утверждает родство понятий αἴσθησις (ощущение) и νόησις (умное постижение) (см.: *Enn*. VI. 7. 7. 29–31); возможно, здесь он развивает мысль Аристотеля (см.: *Никомахова этика*, VI. 11. 1143a35–b5).

26. Здесь Плотин сопоставляет два положения Аристотеля; см.: *Никомахова этика*, II. 5. 1106b24–28 (о добродетели как середине и пороках как крайностях: избытке и недостатке) и, например, *Категории*, 8. 10b12–18 (о цветовых различиях).

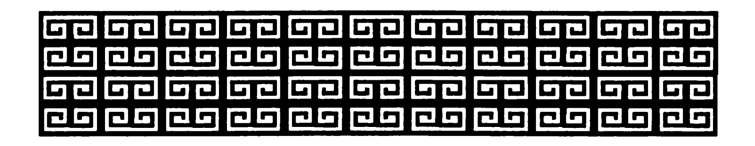
27. Снова имеется в виду Аристотель, дискуссия с которым продолжается до конца главы. См.: *Физика*, E. 1. 225a34–b3.

28. Несмотря на существенную разницу между чувственным и умопостигаемым мирами, функция движения (κίνησις) здесь, в дольнем, описывается, в данном случае, в терминах, удивительно сходных с теми, которые употребляются в *Enn*. VI. 7. 13. 11–16 по отношению к функциям ἑτερότης (инаковость) и κίνησις в умопостигаемом мире. И Плотин положительно оценивает функцию движения и времени в нашем чувственном мире. Таковы сущностное существование и согласованность здешних вещей, зависимых, в указанном случае, от своего движения, а в *Enn*. III. 7. 4. 19–29 — от своего бытия во времени.

29. Это *redictio ad absurdum*. Для всех древних философов, кроме атомистов и эпикурейцев, существование пустоты было крайней нелепостью из области физики.

30. В гл. 24.

31. Плотин, очевидно, опять имеет в виду Аристотеля. См.: *Метафизика*, Δ. 15. 1020b26–31.



ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΓΕΝΩΝ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ ΤΡΙΤΟΝ

1. Περὶ μὲν τῆς οὐσίας ὅπῃ δοκεῖ, καὶ ὡς συμφώνως ἂν ἔχοι πρὸς τὴν τοῦ Πλάτωνος δόξαν, εἴρηται. Δεῖ δὲ καὶ περὶ τῆς ἑτέρας φύσεως ἐπισκέψασθαι, πότερα τὰ αὐτὰ γένη θετέον, ἅπερ κἀκεῖ ἐθέμεθα, ἢ πλείω ἐνταῦθα πρὸς ἐκείνοις ἄλλα τιθέντας ἢ ὅλως ἕτερα, ἢ τὰ μὲν ὡς ἐκεῖ, τὰ δ' ἄλλως. Δεῖ μέντοι τὸ «ταὐτὰ» ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν· τοῦτο δὲ φανήσεται γνωσθέντων. Ἀρχὴ δὲ ἡμῖν ἥδε· ἐπειδὴ περὶ τῶν αἰσθητῶν ὁ λόγος ἡμῖν, πᾶν δὲ τὸ αἰσθητὸν τῷδε τῷ κόσμῳ περιείληπται, περὶ τοῦ κόσμου ἀναγκαῖον ἂν εἴη ζητεῖν διαιροῦντας τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ ἐξ ὧν ἔστι διαιροῦντας κατὰ γένη θεῖναι, ὥσπερ ἂν εἰ τὴν φωνὴν διῃρούμεθα ἄπειρον οὖσαν εἰς ὡρισμένα ἀνάγοντες τὸ ἐν πολλοῖς ταὐτὸν εἰς ἕν, εἶτα πάλιν ἄλλο καὶ ἕτερον αὖ, ἕως εἰς ἀριθμόν τινα θέντες ἕκαστον αὐτῶν, τὸ μὲν ἐπὶ τοῖς ἀτόμοις εἶδος λέγοντες, τὸ δ' ἐπὶ τοῖς εἴδεσι γένος. Τὸ μὲν οὖν ἐπὶ τῆς φωνῆς ἕκαστον εἶδος καὶ ὁμοῦ πάντα τὰ φανέντα εἰς ἓν ἦν ἀνάγειν, καὶ κατηγορεῖν πάντων στοιχεῖον ἢ φωνήν· ἐπὶ δὲ ὧν ζητοῦμεν οὐχ οἷόν τε, ὡς δέδεικται. Διὸ δεῖ πλείω γένη ζητεῖν, καὶ ἐν τῷδε τῷ παντὶ ἕτερα ἐκείνων, ἐπειδὴ καὶ ἕτερον τοῦτο ἐκείνου καὶ οὐ συνώνυμον, ὁμώνυμον δὲ καὶ εἰκών. Ἀλλ'

ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα ἐν τῷ μίγματι καὶ ἐν τῇ συνθέσει τὸ μέν ἐστι σῶμα, τὸ δὲ ψυχή ζῷον γὰρ τὸ πᾶν ἡ δὲ ψυχῆς φύσις ἐν ἐκείνῳ τῷ νοητῷ καὶ οὐδ᾽ ἁρμόσει οὐδ᾽ εἰς οὐσίας τῆς ἐνταῦθα λεγομένης σύνταξιν, ἀφοριστέον, εἰ καὶ χαλεπῶς, ὅμως μὴν τῆς ἐνταῦθα πραγματείας, ὥσπερ ἂν εἴ τις βουλόμενος τοὺς πολίτας συντάξαι πόλεώς τινος, οἷον κατὰ τιμήσεις ἢ τέχνας, τοὺς ἐπιδημοῦντας ξένους παραλίποι χωρίς. Περὶ δὲ τῶν παθημάτων, ὅσα μετὰ τοῦ σώματος ἢ διὰ τὸ σῶμα περὶ ψυχὴν συμβαίνει, περὶ τούτων ἐπισκεπτέον ὕστερον, ὅπως τακτέον, ὅταν περὶ τῶν ἐνταῦθα ζητῶμεν.

2. Καὶ πρῶτον περὶ τῆς λεγομένης οὐσίας θεωρητέον συγχωροῦντας τὴν περὶ τὰ σώματα φύσιν ὁμωνύμως ἢ οὐδὲ ὅλως οὐσίαν διὰ τὸ ἐφαρμόττειν τὴν ἔννοιαν ῥεόντων, ἀλλὰ γένεσιν οἰκείως λέγεσθαι. Εἶτα τῆς γενέσεως τὰ μὲν τοιά, τὰ δὲ τοιά· καὶ τὰ μὲν σώματα εἰς ἕν, τά τε ἁπλᾶ τά τε σύνθετα, τὰ δὲ συμβεβηκότα ἢ παρακολουθοῦντα, διαιροῦντας ἀπ᾽ ἀλλήλων καὶ ταῦτα. Ἢ τὸ μὲν ὕλην, τὸ δὲ εἶδος ἐπ᾽ αὐτῇ, καὶ χωρὶς ἑκάτερον ὡς γένος ἢ ὑφ᾽ ἓν ἄμφω, ὡς οὐσίαν ἑκάτερον ὁμωνύμως ἢ γένεσιν. Ἀλλὰ τί τὸ κοινὸν ἐπὶ ὕλης καὶ εἴδους; Πῶς δὲ γένος ἡ ὕλη καὶ τίνων; Τίς γὰρ διαφορὰ ὕλης; Ἐν τίνι δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τακτέον; Εἰ δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν εἴη αὐτὸ ἡ σωματικὴ οὐσία, ἐκείνων δὲ ἑκάτερον οὐ σῶμα, πῶς ἂν ἐν ἑνὶ τάττοιτο καὶ τῷ αὐτῷ μετὰ τοῦ συνθέτου; Πῶς δ᾽ ἂν τὰ στοιχεῖά τινος μετ᾽ αὐτοῦ; Εἰ δ᾽ ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀρχοίμεθα, ἀρχοίμεθ᾽ ἂν ἀπὸ συλλαβῶν. Διὰ τί δὲ οὐκ ἀνάλογον, εἰ καὶ μὴ κατὰ ταὐτὰ ἡ διαίρεσις, λέγοιμεν ἂν ἀντὶ μὲν τοῦ ἐκεῖ ὄντος ἐνταῦθα τὴν ὕλην, ἀντὶ δὲ τῆς ἐκεῖ κινήσεως ἐνταῦθα τὸ εἶδος, οἷον

ζωήν τινα καὶ τελείωσιν τῆς ὕλης, τῆς δὲ ὕλης τὴν οὐκ ἔκστασιν κατὰ τὴν στάσιν, καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ θάτερον οὔσης καὶ ἐνταῦθα ἑτερότητος πολλῆς καὶ ἀνομοιότητος μᾶλλον; Ἢ πρῶτον μὲν ἡ ὕλη οὐχ οὕτως ἔχει καὶ λαμβάνει τὸ εἶδος ὡς ζωὴν αὐτῆς οὐδὲ ἐνέργειαν αὐτῆς, ἀλλ᾽ ἔπεισιν ἀλλαχόθεν οὐκ ὄν τι ἐκείνης. Εἶτα ἐκεῖ τὸ εἶδος ἐνέργεια καὶ κίνησις, ἐνταῦθα δὲ ἡ κίνησις ἄλλο καὶ συμβεβηκός· τὸ δὲ εἶδος στάσις αὐτῆς μᾶλλον καὶ οἷον ἡσυχία· ὁρίζει γὰρ ἀόριστον οὖσαν. Τό τε ταὐτὸν ἐκεῖ καὶ τὸ ἕτερον ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑτέρου ὄντος, ἐνταῦθα δὲ ἕτερον μεταλήψει, καὶ πρὸς ἄλλο, καί τι ταὐτὸν καὶ ἕτερον, οὐδ᾽ ὡς ἐκεῖ εἴη ἄν τι ἐν τοῖς ὑστέροις τι ταὐτὸν καί τι ἕτερον. Στάσις δὲ τῆς ὕλης πῶς ἐπὶ πάντα ἑλκομένης μεγέθη καὶ ἔξωθεν τὰς μορφὰς καὶ οὐκ αὐτάρκους ἑαυτῇ μετὰ τούτων τὰ ἄλλα γεννᾶν; Ταύτην μὲν οὖν τὴν διαίρεσιν ἀφετέον.

3. Πῶς δέ, λέγωμεν· ἔστι δὴ πρῶτον οὕτως, τὸ μὲν ὕλην εἶναι, τὸ δὲ εἶδος, τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν, τὰ δὲ περὶ ταῦτα· τῶν δὲ περὶ ταῦτα τὰ μὲν κατηγορούμενα μόνον, τὰ δὲ καὶ συμβεβηκότα· τῶν δὲ συμβεβηκότων τὰ μὲν ἐν αὐτοῖς, τὰ δὲ αὐτὰ ἐν ἐκείνοις, τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ παρακολουθήματα. Καὶ τὴν μὲν ὕλην κοινὸν μὲν καὶ ἐν πάσαις ταῖς οὐσίαις, οὐ μὴν γένος, ὅτι μηδὲ διαφορὰς ἔχει, εἰ μή τις τὰς διαφορὰς κατὰ τὸ τὴν μὲν πυρίνην, τὴν δὲ τὴν ἀέρος μορφὴν ἔχειν. Εἰ δέ τις ἀρκοῖτο τῷ κοινῷ τῷ ἐν πᾶσιν οἷς ἐστιν ὕλην εἶναι, ἢ ὡς ὅλον πρὸς μέρη, ἄλλως γένος ἂν εἴη· καὶ στοιχεῖον δὲ ἓν τούτῳ δυναμένου καὶ τοῦ στοιχείου γένους εἶναι. Τὸ δὲ εἶδος προσκειμένου τοῦ «περὶ ὕλην» ἢ «ἐν ὕλῃ» τῶν μὲν ἄλλων εἰδῶν χωρίζει, οὐ μὴν περιλαμβάνει πᾶν εἶδος οὐσιῶδες. Εἰ

δὲ εἶδος λέγομεν τὸ ποιητικὸν οὐσίας καὶ λόγον τὸν οὐσιώδη κατὰ τὸ εἶδος, οὔπω τὴν οὐσίαν εἴπομεν πῶς δεῖ λαμβάνειν. Τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν εἰ τοῦτο μόνον οὐσίαν, ἐκεῖνα οὐκ οὐσίας· εἰ δὲ κἀκεῖνα καὶ τοῦτο, τί τὸ κοινὸν σκεπτέον. Τὰ δὲ κατηγορούμενα μόνον ἐν τῷ πρός τι ἂν εἴη, οἷον αἴτιον εἶναι, στοιχεῖον εἶναι. Τῶν δὲ ἐν αὐτοῖς συμβεβηκότων τὸ μὲν ποσὸν εἶναι, τὸ δὲ ποιὸν εἶναι, ἃ ἐν αὐτοῖς· τὰ δ᾿ αὐτὰ ἐν ἐκείνοις ὡς τόπος καὶ χρόνος, τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν καὶ πάθη ὡς κινήσεις, τὰ δὲ παρακολουθήματα ὡς τόπος καὶ χρόνος, ὁ μὲν τῶν συνθέτων, ὁ δὲ τῆς κινήσεως ὁ χρόνος. Καὶ τὰ μὲν τρία ⟨εἰ⟩ εἰς ἕν, εὕροιμεν κοινόν τι, τὴν ἐνταῦθα ὁμώνυμον οὐσίαν· εἶτα τὰ ἄλλα ἐφεξῆς, πρός τι, ποσόν, ποιόν, ἐν τόπῳ, ἐν χρόνῳ, κίνησις, τόπος, χρόνος. Ἢ λειφθέντος τόπου καὶ χρόνου περιττὸν τὸ ἐν χρόνῳ καὶ τόπῳ, ὥστε εἶναι πέντε, ὡς ἓν τῶν πρώτων τριῶν· εἰ δὲ μὴ εἰς ἓν τὰ τρία, ἔσται ὕλη, εἶδος, συναμφότερον, πρός τι, ποσόν, ποιόν, κίνησις. Ἢ καὶ ταῦτα εἰς τὰ πρός τι· περιεκτικὸν γὰρ μᾶλλον.

4. Τί οὖν ταὐτὸν ἐν τοῖς τρισί, καὶ τί ἔσται, ὃ ταῦτα ποιεῖ οὐσίαν τὴν ἐν τούτοις; Ἆρα ὑποβάθραν τινὰ τοῖς ἄλλοις; Ἀλλ᾿ ἡ μὲν ὕλη ὑποβάθρα καὶ ἕδρα δοκεῖ τῷ εἴδει εἶναι, ὥστε τὸ εἶδος οὐκ ἔσται ἐν οὐσίᾳ. Τό τε σύνθετον ἄλλοις ὑποβάθρα καὶ ἕδρα, ὥστε καὶ τὸ εἶδος μετὰ τῆς ὕλης ὑποβεβλήσεται τοῖς συνθέτοις ἢ πᾶσί γε τοῖς μετὰ τὸ σύνθετον, οἷον ποσῷ, ποιῷ, κινήσει. Ἀλλ᾿ ἆρα τὸ «μὴ ἑτέρου» ὃ λέγεται; Λευκὸν μὲν γὰρ καὶ μέλαν ἄλλου τοῦ λελευκωμένου, καὶ τὸ διπλάσιον δὲ ἑτέρου λέγω δὲ οὐ τοῦ ἡμίσεος εἶναι, ἀλλὰ ξύλον διπλάσιον καὶ πατὴρ ἄλλου ᾗ πατήρ ἐστι, καὶ ἡ ἐπιστήμη δὲ ἄλλου τοῦ ἐν ᾧ, καὶ τόπος

δὲ πέρας ἄλλου, καὶ χρόνος μέτρον ἄλλου. Πῦρ *δὲ οὐκ ἄλλου, οὐδὲ ξύλον καθὸ ξύλον ἄλλου, οὐδ᾽ ἄνθρωπος ἄλλου, οὐδὲ* Σωκράτης, *οὐδ᾽ ὅλως ἡ σύνθετος οὐσία οὐδὲ τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν εἶδος ἄλλου, ὅτι οὐκ ἄλλου πάθος ἦν.* Οὐ *γὰρ τῆς ὕλης εἶδος, τοῦ δὲ συναμφοτέρου μέρος· τὸ δὲ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος καὶ ὁ ἄνθρωπος ταὐτόν· καὶ ἡ ὕλη μέρος ὅλου καὶ ἄλλου ὡς τοῦ ὅλου, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος ἐκείνου, οὗ λέγεται· λευκὸν δὲ ὃ λέγεται εἶναι, ἑτέρου ἐστίν.* Ὃ *οὖν ἄλλου ὂν ἐκείνου λέγεται, οὐκ οὐσία· οὐσία τοίνυν, ὃ ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ ἐστιν, ἢ μέρος ὂν τοιούτου συμπληρωτικόν ἐστι συνθέτου· ὄντος μὲν αὐτοῦ ἕκαστον μὲν ἢ ἑκάτερον αὐτοῦ, πρὸς δὲ τὸ σύνθετον ἄλλον τρόπον ἐκείνου λεγόμενον· ἢ εἰ μὲν μέρος, πρὸς ἄλλο λεγόμενον, καθ᾽ αὑτὸ δὲ φύσει ἐν τῷ εἶναι ὅ ἐστιν, οὐχ ἑτέρου λεγόμενον.* Κοινὸν *δὲ καὶ τὸ ὑποκείμενον ἐπί τε τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους καὶ τοῦ συναμφοτέρου· ἀλλὰ ἄλλως μὲν ἡ ὕλη τῷ εἴδει, ἄλλως δὲ τὸ εἶδος τοῖς πάθεσι καὶ τὸ συναμφότερον.* Ἢ *οὔτε ἡ ὕλη ὑποκείμενον τῷ εἴδει τελείωσις γὰρ τὸ εἶδος αὐτῆς καθόσον ὕλη καὶ καθόσον δυνάμει οὐδ᾽ αὖ τὸ εἶδος ἐν ταύτῃ· μεθ᾽ οὗ γάρ τι ἀπαρτίζει ἕν τι, οὐκ ἔσται θάτερον ἐν θατέρῳ, ἀλλ᾽ ἄμφω ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος ὁμοῦ ὑποκείμενα ἄλλῳ οἷον ἄνθρωπος καὶ τὶς ἄνθρωπος ὑπόκεινται τοῖς πάθεσι καὶ προϋπάρχουσι τῶν ἐνεργειῶν καὶ τῶν παρακολουθούντων καὶ ἀφ᾽ ἧς δὲ τὰ ἄλλα καὶ δι᾽ ἣν τὰ ἄλλα καὶ περὶ ὃ τὸ πάσχειν καὶ ἀφ᾽ ἧς τὸ ποιεῖν.*

5. Ἀ*κουστέον δὲ ταῦτα περὶ τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης· εἰ δέ πῃ ταῦτα καὶ ἐπ᾽ ἐκείνης συμβαίνει, ἴσως μὲν κατ᾽ ἀναλογίαν καὶ ὁμωνύμως.* Καὶ *γὰρ τὸ πρῶτον ὡς πρὸς τὰ μετ᾽ αὐτὸ λέγεται.* Οὐ *γὰρ ἁπλῶς*

πρῶτον, ἀλλ᾿ ἔστιν ὡς πρὸς ἐκεῖνα ἔσχατα, ἄλλα πρῶτα μετ᾿ ἐκεῖνα. Καὶ *τὸ ὑποκείμενον ἄλλως, καὶ τὸ πάσχειν εἰ ἐκεῖ ἀμφισβητεῖται, καὶ εἰ κἀκεῖ, ἄλλο τὸ ἐκεῖ πάσχειν.* Καὶ *τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι κατὰ πάσης οὐσίας, εἰ τὸ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι δεῖ μὴ ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ ἐν ᾧ ἐστι, μηδ᾿ οὕτως, ὥστε μηδὲ συντελεῖν μετ᾿ ἐκείνου εἰς ἕν τι· μεθ᾿ οὗ γὰρ συντελεῖ εἰς σύνθετον οὐσίαν, ἐν ἐκείνῳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ οὐκ ἂν εἴη· ὥστε μήτε τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι ὡς ἐν ὑποκειμένῳ μήτε τὸν ἄνθρωπον ἐν τῷ* Σωκράτει *μέρος ὄντα* Σωκράτους. Ὃ *οὖν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ, οὐσία· εἰ δὲ λέγομεν μήτε ἐν ὑποκειμένῳ μήτε καθ᾿ ὑποκειμένου, προσθετέον «ὡς ἄλλου», ἵνα καὶ ὁ ἄνθρωπος λεγόμενος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου περιλαμβάνηται τῷ λόγῳ ἐν τῇ προσθήκῃ τῇ «μὴ κατὴ ἄλλου».* Ὅταν *γὰρ τὸν ἄνθρωπον κατηγορῶ τοῦ* Σωκράτους, *οὕτως λέγω, οὐχ ὡς τὸ ξύλον λευκόν, ἀλλ᾿ ὡς τὸ λευκὸν λευκόν· τὸν γὰρ* Σωκράτη *λέγων ἄνθρωπον τὸν τινὰ ἄνθρωπον λέγω ἄνθρωπον, κατὰ τοῦ ἐν τῷ* Σωκράτει *ἀνθρώπου τὸν ἄνθρωπον· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ τὸν* Σωκράτη Σωκράτη *λέγειν, καὶ ἔτι τῷ κατὰ ζῴου λογικοῦ τοιοῦδε τὸ ζῷον κατηγορεῖν.* Εἰ *δέ τις λέγοι μὴ ἴδιον εἶναι τῆς οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, τὴν γὰρ διαφορὰν μηδ᾿ αὐτὴν εἶναι τῶν ἐν ὑποκειμένῳ, μέρος οὐσίας λαμβάνων τὸ δίπουν τοῦτο οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ φησὶν εἶναι· ἐπεί, εἰ μὴ τὸ δίπουν λαμβάνοι, ὅ ἐστι τοιάδε οὐσία, ἀλλὰ διποδίαν, μὴ οὐσίαν λέγων, ἀλλὰ ποιότητα, ἐν ὑποκειμένῳ ἔσται τὸ δίπουν.* Ἀλλ᾿ *οὐδὲ ὁ χρόνος ἐν ὑποκειμένῳ, οὐδ᾿ ὁ τόπος.* Ἀλλ᾿ *εἰ μὲν τὸ μέτρον λαμβάνεται κινήσεως κατὰ τὸ μεμετρημένον, τὸ μέτρον ἐν τῇ κινήσει ὑπάρξει ὡς ἐν ὑποκειμένῳ,*

ἥ τε κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ· εἰ δὲ κατὰ τὸ μετροῦν λαμβάνεται, ἐν τῷ μετροῦντι ἔσται τὸ μέτρον. Ὁ δὲ τόπος, πέρας τοῦ περιέχοντος ὤν, ἐν ἐκείνῳ. Καὶ τὸ περὶ ταύτην τὴν οὐσίαν, περὶ ἧς ὁ λόγος; Γίνεται ἐναντίως ἢ κατὰ ἓν τούτων ἢ κατὰ πλείω ἢ κατὰ πάντα τὰ εἰρημένα λαμβάνεσθαι τὴν οὐσίαν τὴν τοιαύτην ἐφαρμοττόντων καὶ τῇ ὕλῃ καὶ τῷ εἴδει καὶ τῷ συναμφοτέρῳ τῶν εἰρημένων.

6. Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς ταῦτα μὲν ἔστω τεθεωρημένα περὶ τὴν οὐσίαν, ὃ δ' ἔστιν οὐκ εἴρηται, αἰτεῖ ἔτι ἴσως αἰσθητὸν ἰδεῖν τοῦτο· τὸ δ' «ἔστι» τοῦτο καὶ τὸ «εἶναι» οὐκ ἂν ὁρῷτο. Τί οὖν; τὸ πῦρ οὐκ οὐσία καὶ τὸ ὕδωρ; Οὐσία οὖν ἑκάτερον, ὅτι ὁρᾶται; οὔ. Ἀλλὰ τῷ ὕλην ἔχειν; οὔ. Ἀλλὰ τῷ εἶδος; οὐδὲ τοῦτο. Ἀλλ' οὐδὲ τῷ συναμφότερον. Ἀλλὰ τίνι δή; τῷ εἶναι. Ἀλλὰ καὶ τὸ ποσὸν ἔστι, καὶ τὸ ποιὸν ἔστιν. Ἡμεῖς δὴ φήσομεν ἄρα, ὅτι ὁμωνύμως. Ἀλλὰ τί τὸ ⟨«ἔστιν»⟩ ἐπὶ πυρὸς καὶ γῆς καὶ τῶν τοιούτων [τὸ ἔστι] καὶ τίς ἡ διαφορὰ τούτου τοῦ «ἔστι» καὶ τοῦ ἐπὶ τῶν ἄλλων; Ἢ ὅτι τὸ μὲν ἁπλῶς εἶναι λέγει καὶ ἁπλῶς ὄν, τὸ δὲ λευκὸν εἶναι. Τί οὖν; τὸ εἶναι τὸ προσκείμενον τῷ λευκῷ ταὐτὸν τῷ ἄνευ προσθήκης; Οὐχί, ἀλλὰ τὸ μὲν πρώτως ὄν, τὸ δὲ κατὰ μετάληψιν καὶ δευτέρως. Τό τε γὰρ λευκὸν προστεθὲν πεποίηκε τὸ ὂν λευκόν, τό τε ὂν τῷ «λευκὸν» προστεθὲν πεποίηκε ⟨τὸ⟩ λευκὸν ὄν, ὥστε ἑκατέρῳ, τῷ μὲν ὄντι συμβεβηκὸς τὸ λευκόν, τῷ δὲ λευκῷ συμβεβηκὸς τὸ ὄν. Καὶ οὐχ οὕτως λέγομεν, ὡς ἂν εἴποι τις τὸν Σωκράτη λευκὸν καὶ τὸ λευκὸν Σωκράτη· ἐν γὰρ ἀμφοτέροις ὁ Σωκράτης ὁ αὐτός, ἀλλ' ἴσως τὸ λευκὸν οὐ ταὐτόν· ἐπὶ γὰρ τοῦ «τὸ λευκὸν Σωκράτης» ἐμπεριείληπται ὁ

Σωκράτης τῷ λευκῷ, ἐν δὲ τῷ «Σωκράτης λευκὸς» καθαρῶς συμβεβηκὸς τὸ λευκόν. Καὶ ἐνταῦθα «τὸ ὂν λευκὸν» συμβεβηκὸς ἔχει τὸ λευκόν, ἐν δὲ τῷ «τὸ λευκὸν ὂν» τὸ λευκὸν συνειλημμένον τὸ ὄν. Καὶ ὅλως τὸ μὲν λευκὸν ἔχει τὸ εἶναι, ὅτι περὶ τὸ ὂν καὶ ἐν ὄντι· παρ᾿ ἐκείνου οὖν τὸ εἶναι· τὸ δὲ ὂν παρ᾿ αὐτοῦ τὸ ὄν, παρὰ δὲ τοῦ λευκοῦ τὸ λευκόν, οὐχ ὅτι αὐτὸ ἐν τῷ λευκῷ, ἀλλ᾿ ὅτι τὸ λευκὸν ἐν αὐτῷ. Ἀλλ᾿ ἐπεὶ καὶ τοῦτο τὸ ὂν τὸ ἐν τῷ αἰσθητῷ οὐ παρ᾿ αὐτοῦ ὄν, λεκτέον, ὅτι παρὰ τοῦ ὄντως ὄντος ἔχει τὸ ὄν, παρὰ δὲ τοῦ ὄντως λευκοῦ ἔχει τὸ λευκὸν εἶναι, κἀκείνου τὸ λευκὸν ἔχοντος κατὰ μετάληψιν τοῦ ἐκεῖ ὄντος ἔχοντος τὸ εἶναι.

7. Εἰ δέ τις λέγοι παρὰ τῆς ὕλης ἔχειν τὰ τῇδε ὅσα ἐπ᾿ αὐτῆς τὸ εἶναι, πόθεν ἕξει ἡ ὕλη τὸ εἶναι καὶ τὸ ὂν ἀπαιτήσομεν. Ὅτι δὲ μὴ πρῶτον ἡ ὕλη, εἴρηται ἐν ἄλλοις. Εἰ δέ, ὅτι τὰ ἄλλα οὐκ ἂν συσταίη μὴ ἐπὶ τῆς ὕλης, τὰ αἰσθητὰ φήσομεν. Πρὸ τούτων δὲ οὖσαν ὕστερον πολλῶν εἶναι καὶ τῶν ἐκεῖ πάντων οὐδὲν κωλύει ἀμυδρὸν τὸ εἶναι ἔχουσαν καὶ ἧττον ἢ τὰ ἐφ᾿ αὐτῆς, ὅσῳ τὰ μὲν λόγοι καὶ μᾶλλον ἐκ τοῦ ὄντος, ἡ δ᾿ ἄλογος παντελῶς, σκιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις λόγου· εἰ δέ τις λέγοι, ὅτι τὸ εἶναι αὕτη δίδωσι τοῖς ἐπ᾿ αὐτῆς, ὥσπερ ὁ Σωκράτης τῷ ἐπ᾿ αὐτοῦ λευκῷ, λεκτέον, ὅτι τὸ μὲν μᾶλλον ὂν δοίη ἂν τῷ ἧττον ὄντι τὸ [ἧττον] εἶναι, τὸ δὲ ἧττον ὂν οὐκ ἂν δοίη τῷ μᾶλλον ὄντι. Ἀλλ᾿ εἰ μᾶλλον ὂν τὸ εἶδος τῆς ὕλης, οὐκέτι κοινόν τι τὸ ὂν κατ᾿ ἀμφοῖν, οὐδ᾿ ἡ οὐσία γένος ἔχον τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ συναμφότερον, ἀλλὰ κοινὰ μὲν πολλὰ αὐτοῖς ἔσται, ἅπερ λέγομεν, διάφορον δ᾿ ὅμως τὸ εἶναι. Περὶ γὰρ ἐλαττόνως ὂν μᾶλλον ὂν προσελθὸν τάξει μὲν πρῶτον ἂν

εἴη, οὐσίᾳ δὲ ὕστερον· ὥστε, εἰ μὴ ἐπίσης τὸ εἶναι τῇ ὕλῃ καὶ τῷ εἴδει καὶ τῷ συναμφοτέρῳ, κοινὸν μὲν οὐκ ἂν ἔτι εἴη ἡ οὐσία ὡς γένος. Ἄλλως μέντοι ἕξει πρὸς τὰ μετὰ ταῦτα, ὡς κοινόν τι πρὸς ἐκεῖνα ἔχουσα τῷ αὐτῶν εἶναι, ὡς ζωῆς ἡ μέν τις ἀμυδρά, ἡ δὲ ἐναργεστέρα, καὶ εἰκόνων ἡ μέν τις ὑποτύπωσις, ἡ δὲ ἐξεργασία μᾶλλον. Εἰ δὲ τῷ ἀμυδρῷ τοῦ εἶναι μετροῖ τις τὸ εἶναι, τὸ δὲ ἐν τοῖς ἄλλοις πλέον ἐῴη, τούτῳ πάλιν αὖ κοινὸν ἔσται τὸ εἶναι. Ἀλλὰ μήποτε οὐχ οὕτω δεῖ ποιεῖν. Ἄλλο γὰρ ἕκαστον ὅλον, ἀλλ' οὐ κοινόν τι τὸ ἀμυδρόν, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ζωῆς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι ἐπὶ θρεπτικῆς καὶ αἰσθητικῆς καὶ νοερᾶς. Καὶ ἐνταῦθα τοίνυν τὸ εἶναι ἄλλο τὸ ἐπὶ τῆς ὕλης καὶ εἴδους, καὶ συνάμφω ἀφ' ἑνὸς ἄλλως καὶ ἄλλως ῥυέντος. Οὐ γὰρ μόνον δεῖ, εἰ τὸ δεύτερον ἀπὸ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ τρίτον ἀπὸ τοῦ δευτέρου, τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δὲ ἐφεξῆς χεῖρον καὶ ἔλαττον, ἀλλὰ κἂν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἄμφω, ᾗ δὲ τὸ μὲν μᾶλλον μετασχὸν πυρός, οἷον κέραμος, τὸ δὲ ἧττον, ὥστε μὴ κέραμος γενέσθαι. Τάχα δὲ οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος· διαφορὰ γὰρ καὶ ἐν ἐκείνοις.

8. *Ἀλλ' ἆρα τὸ μὲν διαιρεῖν εἰς στοιχεῖα ἐᾶν δεῖ, καὶ μάλιστα περὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας λέγοντα, ἣν δεῖ αἰσθήσει μᾶλλον ἢ λόγῳ λαμβάνειν, καὶ τὸ ἐξ ὧν σύγκειται μὴ προσποιεῖσθαι οὐ γὰρ οὐσίαι ἐκεῖνα, ἢ οὐκ ἂν αἰσθηταί γε οὐσίαι ἑνὶ δὲ γένει περιλαμβάνοντα τὸ κοινὸν ἐπὶ λίθου καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ τῶν ἐκ τούτων φυτῶν, ᾗ αἰσθητά, καὶ ζῴων ὡσαύτως; Οὐ γὰρ παραλελείψεται ἡ ὕλη οὐδὲ τὸ εἶδος· ἡ γὰρ αἰσθητὴ οὐσία ἔχει ταῦτα· ὕλη γὰρ καὶ εἶδος πῦρ καὶ γῆ καὶ τὰ μεταξύ, τὰ δὲ σύνθετα ἤδη πολλαὶ οὐσίαι εἰς ἕν. Καὶ τὸ κοινὸν*

πᾶσι τούτοις, ἢ τῶν ἄλλων κεχώρισται· ὑποκείμενα γὰρ ταῦτα τοῖς ἄλλοις καὶ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ οὐδὲ ἄλλου· καὶ ὅσα εἴρηται, ὑπάρχει ταύτῃ. Ἀλλ᾽ *εἰ ἡ αἰσθητὴ οὐσία οὐκ ἄνευ μεγέθους οὐδ᾽ ἄνευ ποιότητος, πῶς ἔτι τὰ συμβεβηκότα χωριοῦμεν;* Χωρίζοντες *γὰρ ταῦτα, τὸ μέγεθος, τὸ σχῆμα, τὸ χρῶμα, ξηρότητα, ὑγρότητα, τί τὴν οὐσίαν αὐτὴν θησόμεθα; ποιαὶ γὰρ οὐσίαι αὗται.* Ἀλλὰ *τί ἐστι, περὶ ὃ συμβαίνει τὰ ποιοῦντα ἐκ τοῦ μόνον οὐσίαν εἶναι ποιὰν οὐσίαν εἶναι; καὶ ἔσται τὸ πῦρ οὐχ ὅλον οὐσία, ἀλλά τι αὐτοῦ, οἷον μέρος; τοῦτο δὲ τί ἂν εἴη;* Ἢ *ὕλη.* Ἀλλὰ *ἆρά γε ἡ αἰσθητὴ οὐσία συμφόρησίς τις ποιοτήτων καὶ ὕλης, καὶ ὁμοῦ μὲν πάντα ταῦτα συμπαγέντα ἐπὶ ὕλης μιᾶς οὐσία, χωρὶς δὲ ἕκαστον λαμβανόμενον τὸ μὲν ποιόν, τὸ δὲ ποσὸν ἔσται, ἢ ποιὰ πολλά;* Καὶ *ὃ μὲν ἂν ἐλλεῖπον μήπω ἀπηρτισμένην ἐᾷ γίνεσθαι τὴν ὑπόστασιν, μέρος τῆσδε τῆς οὐσίας, ὃ δ᾽ ἂν γενομένῃ τῇ οὐσίᾳ ἐπισυμβῇ, τὴν οἰκείαν ἔχει τάξιν οὐ κρυπτόμενον ἐν τῷ μίγματι τῷ ποιοῦντι τὴν λεγομένην οὐσίαν;* Καὶ *οὐ τοῦτό φημι, ὡς ἐκεῖ μετὰ τῶν ἄλλων ὂν ἐστιν οὐσία, συμπληροῦν ἕνα ὄγκον τοσόνδε καὶ τοιόνδε, ἀλλαχοῦ δὲ μὴ συμπληροῦν ποιόν, ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖ ἕκαστον οὐσίαν, τὸ δ᾽ ὅλον τὸ ἐν πάντων οὐσίαν.* Καὶ *οὐ δυσχεραντέον, εἰ τὴν οὐσίαν τὴν αἰσθητὴν ἐξ οὐκ οὐσιῶν ποιοῦμεν· οὐδὲ γὰρ τὸ ὅλον ἀληθὴς οὐσία, ἀλλὰ μιμούμενον τὴν ἀληθῆ, ἥτις ἄνευ τῶν ἄλλων τῶν περὶ αὐτὴν ἔχει τὸ ὂν καὶ τῶν ἄλλων ἐξ αὐτῆς γινομένων, ὅτι ἀληθῶς ἦν· ὡδὶ δὲ καὶ τὸ ὑποβεβλημένον ἄγονον καὶ οὐχ ἱκανὸν εἶναι ὄν, ὅτι μηδὲ ἐξ αὐτοῦ τὰ ἄλλα, σκιὰ δὲ καὶ ἐπὶ σκιᾷ αὐτῇ οὔσῃ ζωγραφία καὶ τὸ φαίνεσθαι.*

9. Καὶ περὶ μὲν τῆς λεγομένης οὐσίας αἰσθητῆς καὶ γένους ἑνὸς ταύτῃ. Εἴδη δ' αὐτοῦ τίνα ἄν τις θεῖτο καὶ πῶς διέλοι; Σῶμα μὲν οὖν τὸ σύμπαν θετέον εἶναι, τούτων δὲ τὰ μὲν ὑλικώτερα, τὰ δὲ ὀργανικά· ὑλικώτερα μὲν πῦρ, γῆ, ὕδωρ, ἀήρ· ὀργανικὰ δὲ τὰ τῶν φυτῶν καὶ τὰ τῶν ζῴων σώματα κατὰ τὰς μορφὰς τὰς παραλλαγὰς σχόντα. Εἶτα εἴδη γῆς λαμβάνειν καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων, καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τῶν ὀργανικῶν τά τε φυτὰ κατὰ τὰς μορφὰς διαιροῦντα καὶ τὰ τῶν ζῴων σώματα· ἢ τῷ τὰ μὲν ἐπίγεια καὶ ἔγγεια, καὶ καθ' ἕκαστον στοιχεῖον τὰ ἐν αὐτῷ· ἢ τῶν σωμάτων τὰ μὲν κοῦφα, τὰ δὲ βαρέα, τὰ δὲ μεταξύ, καὶ τὰ μὲν ἑστάναι ἐν μέσῳ, τὰ δὲ περιέχειν ἄνωθεν, τὰ δὲ μεταξύ· καὶ ἐν τούτων ἑκάστῳ σώματα ἤδη σχήμασι διειλημμένα, ὡς εἶναι σώματα τὰ μὲν ζῴων οὐρανίων, τὰ δὲ κατὰ ἄλλα στοιχεῖα· ἢ κατ' εἴδη διαστησάμενον τὰ τέσσαρα τὸ μετὰ τοῦτο ἄλλον τρόπον ἤδη συμπλέκειν καὶ μιγνύντα τὰς διαφορὰς αὐτῶν κατὰ τοὺς τόπους καὶ τὰς μορφὰς καὶ τὰς μίξεις, οἷον πύρινα ἢ γήινα τῷ πλείονι καὶ ἐπικρατοῦντι λεγόμενα. Τὸ δὲ πρώτας καὶ δευτέρας λέγειν «τόδε τὸ πῦρ» καὶ «πῦρ» ἄλλως μὲν ἔχειν διαφοράν, ὅτι τὸ μὲν καθέκαστον, τὸ δὲ καθόλου, οὐ μέντοι οὐσίας διαφοράν· καὶ γὰρ καὶ ἐν ποιῷ «τὶ λευκὸν» καὶ «λευκὸν» καὶ «τὶς γραμματικὴ» καὶ «γραμματική». Ἔπειτα τί ἔλαττον ἔχει ἡ γραμματικὴ πρὸς τινὰ γραμματικὴν καὶ ὅλως ἐπιστήμη πρὸς τινὰ ἐπιστήμην; Οὐ γὰρ ἡ γραμματικὴ ὕστερον τῆς τινος γραμματικῆς, ἀλλὰ μᾶλλον οὔσης γραμματικῆς καὶ ἡ ἐν σοί· ἐπεὶ καὶ ἡ ἐν σοί τίς ἐστι τῷ ἐν σοί, αὐτὴ δὲ ταὐτὸν τῇ καθόλου. Καὶ ὁ Σωκράτης οὐκ αὐτὸς ἔδωκε τῷ μὴ ἀνθρώπῳ τὸ εἶναι

ἀνθρώπῳ, ἀλλ᾽ ὁ ἄνθρωπος τῷ Σωκράτει· μεταλήψει γὰρ ἀνθρώπου ὁ τὶς ἄνθρωπος. Ἔπειτα *ὁ* Σωκράτης *τί ἂν εἴη ἢ ἄνθρωπος τοιόσδε, τὸ δὲ «τοιόσδε» τί ἂν ἐργάζοιτο πρὸς τὸ μᾶλλον οὐσίαν εἶναι;* Εἰ *δ᾽ ὅτι τὸ μὲν «εἶδος μόνον ὁ ἄνθρωπος», τὸ δὲ «εἶδος ἐν ὕλῃ», ἧττον ἄνθρωπος κατὰ τοῦτο ἂν εἴη· ἐν ὕλῃ γὰρ ὁ λόγος χείρων.* Εἰ *δὲ καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐ καθ᾽ αὑτὸ εἶδος, ἀλλ᾽ ἐν ὕλῃ, τί ἔλαττον ἕξει τοῦ ἐν ὕλῃ, καὶ αὐτὸς λόγος τοῦ ἔν τινι ὕλῃ;* Ἔτι *πρότερον τῇ φύσει τὸ γενικώτερον, ὥστε καὶ τὸ εἶδος τοῦ ἀτόμου· τὸ δὲ πρότερον τῇ φύσει καὶ ἁπλῶς πρότερον· πῶς ἂν οὖν ἧττον εἴη;* Ἀλλὰ *τὸ καθέκαστον πρὸς ἡμᾶς γνωριμώτερον ὂν πρότερον· τοῦτο δ᾽ οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι τὴν διαφορὰν ἔχει.* Ἔπειτα *οὕτως οὐχ εἷς λόγος τῆς οὐσίας· οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τοῦ πρώτως καὶ δευτέρως, οὐδ᾽ ὑφ᾽ ἓν γένος.*

10. Ἔ*στι δὲ καὶ οὕτως διαιρεῖν, θερμῷ καὶ ξηρῷ, καὶ ξηρῷ καὶ ψυχρῷ, καὶ ὑγρῷ καὶ ψυχρῷ, ἢ ὅπως βούλεται τὸν συνδυασμὸν εἶναι, εἶτα ἐκ τούτων σύνθεσιν καὶ μίξιν· καὶ ἢ μένειν ἐνταῦθα στάντα ἐπὶ τοῦ συνθέτου, ἢ κατὰ τὸ ἔγγειον καὶ ἐπίγειον, ἢ κατὰ τὰς μορφὰς καὶ κατὰ τὰς τῶν ζῴων διαφοράς, οὐ τὰ ζῷα διαιροῦντα, ἀλλὰ κατὰ τὰ σώματα αὐτῶν ὥσπερ ὄργανα διαιροῦντα.* Οὐκ *ἄτοπος δὲ ἡ κατὰ τὰς μορφὰς διαφορά, εἴπερ οὐδ᾽ ἡ κατὰ τὰς ποιότητας αὐτῶν διαίρεσις, θερμότης, ψυχρότης καὶ τὰ τοιαῦτα.* Εἰ *δέ τις λέγοι «ἀλλὰ κατὰ ταύτας ποιεῖ τὰ σώματα», καὶ κατὰ τὰς μίξεις φήσομεν ποιεῖν καὶ κατὰ τὰ χρώματα καὶ τὰ σχήματα.* Ἐπεὶ *γὰρ περὶ αἰσθητῆς οὐσίας ὁ λόγος, οὐκ ἄτοπος ἂν εἴη, διαφοραῖς εἰ λαμβάνοιτο ταῖς πρὸς τὴν αἴσθησιν· οὐδὲ γὰρ ὂν ἁπλῶς αὕτη, ἀλλ᾽ αἰσθητὸν ὂν τὸ ὅλον τοῦτο· ἐπεὶ καὶ τὴν δοκοῦσαν ὑπό-*

στασιν αὐτῆς σύνοδον τῶν πρὸς αἴσθησιν ἔφαμεν εἶναι καὶ ἡ πίστις τοῦ εἶναι παρὰ τῆς αἰσθήσεως αὐτοῖς. Εἰ δὲ ἄπειρος ἡ σύνθεσις, κατ᾿ εἴδη τῶν ζῴων διαιρεῖν, οἷον ἀνθρώπου εἶδος τὸ ἐπὶ σώματι· ποιότης γὰρ αὕτη σώματος, τὸ τοιοῦτον εἶδος, ποιότησι δ᾿ οὐκ ἄτοπον διαιρεῖν. Εἰ δ᾿ ὅτι τὰ μὲν ἁπλᾶ, τὰ δὲ σύνθετα εἴπομεν, ἀντιδιαιροῦντες τὸ σύνθετον τῷ ἁπλῷ, ὑλικώτερα εἴπομεν καὶ ὀργανικὰ οὐ προσποιούμενοι τὸ σύνθετον. Ἔστι δ᾿ οὐκ ἀντιδιαίρεσις τὸ σύνθετον πρὸς τὸ ἁπλοῦν εἶναι, ἀλλὰ κατὰ πρώτην διαίρεσιν τὰ ἁπλᾶ τῶν σωμάτων θέντα μίξαντα αὐτὰ ἀπ᾿ ἄλλης ἀρχῆς ὑποβεβηκυίας διαφορὰν συνθέτων ἢ τόποις ἢ μορφαῖς ποιεῖσθαι, οἷον τὰ μὲν οὐράνια, τὰ δὲ γήινα. Καὶ περὶ μὲν τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς οὐσίας ἢ γενέσεως ταῦτα.

11. Περὶ δὲ ποσοῦ καὶ ποσότητος, ὡς ἐν ἀριθμῷ δεῖ τίθεσθαι καὶ μεγέθει, καθόσον τοσοῦτον ἕκαστον, ὅ ἐστιν ἐν ἀριθμῷ τῶν ἐνύλων καὶ διαστήματι τοῦ ὑποκειμένου· οὐ γὰρ περὶ χωριστοῦ ποσοῦ ὁ λόγος, ἀλλ᾿ ὃ ποιεῖ τρίπηχυ εἶναι τὸ ξύλον, καὶ ἡ πεμπὰς ἡ ἐπὶ τοῖς ἵπποις εἴρηται πολλάκις, ὅτι ταῦτα ποσὰ μόνον λεκτέον, τόπον δὲ καὶ χρόνον μὴ κατὰ τὸ ποσὸν νενοῆσθαι, ἀλλὰ τὸν μὲν χρόνον τῷ μέτρον κινήσεως εἶναι καὶ τῷ πρός τι δοτέον αὐτόν, τὸν δὲ τόπον σώματος περιεκτικόν, ὡς καὶ τοῦτον ἐν σχέσει καὶ τῷ πρός τι κεῖσθαι· ἐπεὶ καὶ ἡ κίνησις συνεχὴς καὶ οὐκ ἐν ποσῷ ἐτέθη. Μέγα δὲ καὶ μικρὸν διὰ τί οὐκ ἐν ποσῷ; Ποσότητι γάρ τινι μέγα τὸ μέγα, καὶ τὸ μέγεθος δὲ οὐ τῶν πρός τι, ἀλλὰ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον τῶν πρός τι· πρὸς γὰρ ἕτερον, ὥσπερ καὶ τὸ διπλάσιον. Διὰ τί οὖν ὄρος μικρόν, κέγχρος δὲ μεγάλη; Ἢ πρῶτον μὲν ἀντὶ τοῦ

«μικρότερον» λέγεται. Εἰ γὰρ πρὸς τὰ ὁμογενῆ ὁμολογεῖται καὶ παρ᾽ αὐτῶν εἰρῆσθαι, ὁμολογεῖται, ὅτι ἀντὶ τοῦ «μικρότερον» λέγεται. Καὶ μεγάλη κέγχρος οὐχ ἁπλῶς λεγομένη «μεγάλη», ἀλλὰ «κέγχρος μεγάλη»· τοῦτο δὲ ταὐτὸν «τῶν ὁμογενῶν». τῶν δὲ ὁμογενῶν κατὰ φύσιν ἂν λέγοιτο μείζων. Ἔπειτα διὰ τί οὐ καὶ τὸ καλὸν λέγοιτο ἂν τῶν πρός τι; Ἀλλά φαμεν καλὸν μὲν καθ᾽ ἑαυτὸ καὶ ποιόν, κάλλιον δὲ τῶν πρός τι· καίτοι καὶ καλὸν λεγόμενον φανείη ἂν πρὸς ἄλλο αἰσχρόν, οἷον ἀνθρώπου κάλλος πρὸς θεόν· πιθήκων, φησίν, ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς συμβάλλειν ἑτέρῳ γένει· ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ μὲν καλόν, πρὸς ἄλλο δὲ ἢ κάλλιον ἢ τοὐναντίον. Καὶ ἐνταῦθα τοίνυν ἐφ᾽ ἑαυτοῦ μὲν μέγα μετα⟨λήψει⟩ μεγέθους, πρὸς ἄλλο δὲ οὐ τοιοῦτον. Ἢ ἀναιρετέον τὸ καλόν, ὅτι ἄλλο κάλλιον αὐτοῦ· οὕτω τοίνυν οὐδ᾽ ἀναιρετέον τὸ μέγα, ὅτι ἔστι τι μεῖζον αὐτοῦ· ἐπεὶ οὐδὲ τὸ μεῖζον ὅλως ἂν εἴη μὴ μεγάλου ὄντος, ὥσπερ οὐδὲ κάλλιον μὴ καλοῦ.

12. Ἀπολειπτέον τοίνυν καὶ ἐναντιότητα εἶναι περὶ τὸ ποσόν· αἱ γὰρ ἔννοιαι τὴν ἐναντιότητα συγχωροῦσιν, ὅταν «μέγα» λέγωμεν καὶ ὅταν «μικρόν», ἐναντίας τὰς φαντασίας ποιοῦσαι, ὥσπερ ὅταν «πολλὰ» καὶ «ὀλίγα»· καὶ γὰρ τὰ παραπλήσια περὶ τοῦ «ὀλίγα» καὶ «πολλὰ» λεκτέον. «Πολλοὶ γὰρ οἱ ἐν τῇ οἰκίᾳ» ἀντὶ τοῦ «πλείους»· τοῦτο δὲ πρὸς ἄλλο· καὶ «ὀλίγοι ἐν τῷ θεάτρῳ» ἀντὶ τοῦ «ἐλάττους». Καὶ δεῖ ὅλως τὰ πολλὰ πολὺ λέγειν πλῆθος ἐν ἀριθμῷ· πλῆθος δὲ πῶς τῶν πρός τι; τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ «ἐπέκτασις ἀριθμοῦ» τὸ δὲ ἐναντίον «συστολή». Τὸ δ᾽ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς τῆς ἐννοίας τὸ συνεχὲς προαγούσης εἰς τὸ πόρρω. Ποσὸν μὲν οὖν, ὅταν τὸ ἓν

προέλθῃ καὶ τὸ σημεῖον. Ἀλλ᾽ ἐὰν μὲν ταχὺ στῇ ἑκάτερον, τὸ μὲν ὀλίγον, τὸ δὲ μικρόν· ἐὰν δ᾽ ἡ πρόοδος προϊοῦσα μὴ παύσηται ταχύ, τὸ μὲν πολύ, τὸ δὲ μέγα. Τίς οὖν ὅρος; Τίς δὲ καλοῦ; Θερμοῦ δέ; Καὶ ἔνι θερμότερον καὶ ἐνταῦθα. Ἀλλὰ λέγεται τὸ μὲν θερμότερον πρός τι, τὸ δὲ θερμὸν ἁπλῶς ποιόν. Ὅλως δὲ λόγον τινά, ὥσπερ καλοῦ, οὕτω καὶ μεγάλου εἶναι, ὃς μεταληφθεὶς μέγα ποιεῖ, ὥσπερ καλὸν ὁ τοῦ καλοῦ. Ἐναντιότης τοίνυν κατὰ ταῦτα περὶ τὸ ποσόν· κατὰ γὰρ τὸν τόπον οὐκέτι, ὅτι μὴ τοῦ ποσοῦ· ἐπεὶ καί, εἰ τοῦ ποσοῦ ἦν ὁ τόπος, οὐκ ἦν ἐναντίον τὸ ἄνω τινὶ μὴ ὄντος τοῦ κάτω ἐν τῷ παντί. Ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τὸ ἄνω καὶ κάτω λεγόμενον ἄλλο οὐδὲν ἂν σημαίνοι ἢ ἀνωτέρω καὶ κατωτέρω καὶ ὅμοιον τῷ «δεξιὸν» καὶ «ἀριστερόν»· ταῦτα δὲ τῶν πρός τι. Συλλαβῇ δὲ καὶ λόγῳ συμβαίνει ποσοῖς εἶναι καὶ ὑποκεῖσθαι τῷ ποσῷ· φωνὴ γὰρ ποσή· αὕτη δὲ κίνησίς τις· εἰς κίνησιν οὖν ὅλως ἀνακτέον, ὥσπερ καὶ τὴν πρᾶξιν.

13. Τὸ μὲν οὖν συνεχὲς ἀπὸ τοῦ διωρισμένου κεχωρίσθαι καλῶς τῷ κοινῷ καὶ τῷ ἰδίῳ ὅρῳ εἴρηται· τὸ δ᾽ ἐντεῦθεν ἤδη ἐπὶ μὲν ἀριθμοῦ περιττῷ, ἀρτίῳ. Καὶ πάλιν, εἴ τινες διαφοραὶ τούτων ἑκατέρου, ἢ παραλειπτέον τοῖς περὶ ἀριθμὸν ἔχουσιν ἤδη, ἢ δεῖ ταύτας μὲν διαφορὰς τῶν μοναδικῶν ἀριθμῶν τίθεσθαι, τῶν δ᾽ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς οὐκέτι. Εἰ δὲ τοὺς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἀριθμοὺς χωρίζει ὁ λόγος, οὐδὲν κωλύει καὶ τούτων τὰς αὐτὰς νοεῖν διαφοράς. Τὸ δὲ συνεχὲς πῶς, εἰ τὸ μὲν γραμμή, τὸ δ᾽ ἐπίπεδον, τὸ δὲ στερεόν; Ἢ τὸ μὲν ἐφ᾽ ἕν, τὸ δ᾽ ἐπὶ δύο, τὸ δ᾽ ἐπὶ τρία, οὐκ εἰς εἴδη διαιρουμένου δόξει, ἀλλὰ καταρίθμησιν μόνον ποιουμένου. Ἐπεὶ γὰρ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς οὕτω λαμβανομένοις κατὰ τὸ πρότερον καὶ τὸ

ὕστερον κοινόν τι ἐπ' αὐτῶν οὐκ ἔστι γένος, οὐδ' ἐπὶ πρώτης καὶ δευτέρας καὶ τρίτης αὔξης κοινόν τι ἔσται. Ἀλλὰ ἴσως καθόσον ποσὸν τὸ ἴσον ἐπ' αὐτοῖς, καὶ οὐ τὰ μὲν μᾶλλον ποσά, τὰ δὲ ἧττον, κἂν τὰ μὲν ἐπὶ πλείω τὰς διαστάσεις ἔχῃ, τὰ δὲ ἐπ' ἔλαττον. Καὶ ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν τοίνυν, καθόσον πάντες ἀριθμοί, τὸ κοινὸν ἂν εἴη· ἴσως γὰρ οὐχ ἡ μονὰς τὴν δυάδα, οὐδ' ἡ δυὰς τὴν τριάδα, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ πάντα. Εἰ δὲ μὴ γίνεται, ἀλλ' ἔστιν, ἡμεῖς δ' ἐπινοοῦμεν γινόμενα, ἔστω ὁ μὲν ἐλάττων πρότερος, ὁ δὲ ὕστερος ὁ μείζων· ἀλλὰ καθόσον ἀριθμοὶ πάντες, ὑφ' ἕν. Καὶ ἐπὶ μεγεθῶν τοίνυν τὸ ἐπ' ἀριθμῶν μετενεκτέον· χωριοῦμεν δὲ ἀπ' ἀλλήλων γραμμήν, ἐπίπεδον, στερεόν, ὃ δὴ κέκληκε σῶμα, τῷ διάφορα τῷ εἴδει μεγέθη ὄντα εἶναι. Εἰ δὲ δεῖ ἕκαστον τούτων διαιρεῖν, γραμμὴν μὲν εἰς εὐθύ, περιφερές, ἑλικοειδές, ἐπίπεδον δὲ ⟨εἰς⟩ εὐθύγραμμον καὶ περιφερὲς σχῆμα, στερεὸν δὲ εἰς στερεὰ σχήματα, σφαῖραν, [εἰς] εὐθυγράμμους πλευράς, καὶ ταῦτα πάλιν, οἷα οἱ γεωμέτραι ποιοῦσι τρίγωνα, τετράπλευρα, καὶ πάλιν ταῦτα εἰς ἄλλα, ἐπισκεπτέον.

14. Τί γὰρ ἂν φαῖμεν εὐθεῖαν; Οὐ μέγεθος εἶναι; Ἢ ποιὸν μέγεθος τὸ εὐθὺ φαίη τις ἄν. Τί οὖν κωλύει διαφορὰν εἶναι ᾗ γραμμή; οὐ γὰρ ἄλλου τινὸς τὸ εὐθὺ ἢ γραμμῆς ἐπεὶ καὶ οὐσίας διαφορὰς κομίζομεν παρὰ τοῦ ποιοῦ. Εἰ οὖν γραμμὴ εὐθεῖα, ποσὸν μετὰ διαφορᾶς, καὶ οὐ σύνθετον διὰ τοῦτο ἡ εὐθεῖα ἐξ εὐθύτητος καὶ γραμμῆς· εἰ δὲ σύνθετον, ὡς μετὰ οἰκείας διαφορᾶς. Τὸ δ' ἐκ τριῶν γραμμῶν τὸ τρίγωνον διὰ τί οὐκ ἐν τῷ ποσῷ; Ἢ οὐχ ἁπλῶς τρεῖς γραμμαὶ τὸ τρίγωνον, ἀλλὰ οὑτωσὶ ἐχουσῶν, καὶ τὸ τετράπλευρον τέσσαρες οὑτωσί· καὶ γὰρ ἡ γραμμὴ

ἡ εὐθεῖα οὑτωσὶ καὶ ποσόν. Εἰ γὰρ τὴν εὐθεῖαν οὐ ποσὸν μόνον, τί κωλύει καὶ τὴν πεπερασμένην μὴ ποσὸν μόνον λέγειν; Ἀλλὰ τὸ πέρας τῆς γραμμῆς στιγμὴ καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Καὶ τὸ πεπερασμένον τοίνυν ἐπίπεδον ποσόν, ἐπείπερ γραμμαὶ περατοῦσιν, αἳ πολὺ μᾶλλον ἐν τῷ ποσῷ. Εἰ οὖν τὸ πεπερασμένον ἐπίπεδον ἐν τῷ ποσῷ, τοῦτο δὲ ἢ τετράγωνον ἢ πολύπλευρον ἢ ἑξάπλευρον, καὶ τὰ σχήματα πάντα ἐν τῷ ποσῷ. Εἰ δ᾽ ὅτι τὸ τρίγωνον λέγομεν ποιὸν καὶ τὸ τετράγωνον, ἐν ποιῷ θησόμεθα, οὐδὲν κωλύει ἐν πλείοσι κατηγορίαις θέσθαι τὸ αὐτό· καθὸ μὲν μέγεθος καὶ τοιόνδε μέγεθος, ἐν τῷ ποσῷ, καθὸ δὲ τοιάνδε μορφὴν παρέχεται, ἐν ποιῷ. Ἧι καὶ αὐτὸ τοιάδε μορφὴ τὸ τρίγωνον, τί οὖν κωλύει καὶ τὴν σφαῖραν ποιὸν λέγειν; Εἰ οὖν τις ὁμόσε χωροῖ, τὴν γεωμετρίαν τοίνυν οὐ περὶ μεγέθη, ἀλλὰ περὶ ποιότητα καταγίνεσθαι. Ἀλλ᾽ οὐ δοκεῖ τοῦτο, ἀλλ᾽ ἡ πραγματεία αὕτη περὶ μεγέθη. Αἱ δὲ διαφοραὶ τῶν μεγεθῶν οὐκ ἀναιροῦσι τὸ μεγέθη αὐτὰ εἶναι, ὥσπερ οὐδ᾽ αἱ τῶν οὐσιῶν οὐκ οὐσίας τὰς οὐσίας εἶναι. Ἔτι πᾶν ἐπίπεδον πεπερασμένον, οὐ γὰρ οἷόν τε ἄπειρον εἶναί τι ἐπίπεδον. Ἔτι ὥσπερ, ὅταν περὶ οὐσίαν ποιότητα λαμβάνω, οὐσιώδη ποιότητα λέγω, οὕτω καὶ πολὺ μᾶλλον, ὅταν τὰ σχήματα λαμβάνω, ποσότητος διαφορὰς λαμβάνω. Ἔπειτα, εἰ μὴ ταύτας διαφορὰς μεγεθῶν ληψόμεθα, τίνων θησόμεθα; Εἰ δὲ μεγεθῶν εἰσι διαφοραί, τὰ γενόμενα ἐκ τῶν διαφορῶν μεγέθη διάφορα ἐν εἴδεσιν αὐτῶν τακτέον.

15. Ἀλλὰ πῶς ἴδιον τοῦ ποσοῦ τὸ ἴσον καὶ ἄνισον; Ὅμοια γὰρ τρίγωνα λέγεται ἢ καὶ ὅμοια λέγεται μεγέθη καὶ ἡ ὁμοιότης λεγομένη οὐκ ἀναιρεῖ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ

ἀνόμοιον εἶναι ἐν τῷ ποσῷ· ἴσως γὰρ ἐνταῦθα ἐν τοῖς μεγέθεσι τὸ ὅμοιον ἄλλως καὶ οὐχ ὡς ἐν τῷ ποιῷ. Ἔπειτα οὐκ, εἰ ἴδιον εἶπε τὸ ἴσον καὶ ἄνισον, ἀνεῖλε καὶ τὸ ὅμοιον κατηγορεῖν τινων· ἀλλ' εἰ εἶπε τὸ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον τοῦ ποιοῦ, ἄλλως λεκτέον, ὡς ἔφαμεν, τὸ ἐπὶ τοῦ ποσοῦ. Εἰ δὲ ταὐτὸν τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τούτων, ἐπισκέψασθαι δεῖ ἰδιότητας ἄλλας ἑκατέρου τοῦ γένους, τοῦ τε ποσοῦ καὶ τοῦ ποιοῦ. Ἢ λεκτέον, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τοῦ ποσοῦ λέγεσθαι, καθόσον αἱ διαφοραὶ ἐν αὐτῷ, καθόλου δέ, ὅτι συντάττειν δεῖ τὰς συμπληρούσας διαφορὰς τῷ οὗ διαφοραί, καὶ μάλιστα, ὅταν μόνου ἐκείνου ᾖ διαφορὰ ἡ διαφορά. Εἰ δ' ἐν ἄλλῳ μὲν συμπληροῖ τὴν οὐσίαν, ἐν ἄλλῳ δὲ μή, οὗ μὲν συμπληροῖ, συντακτέον, οὗ δὲ μὴ συμπληροῖ, μόνον ἐφ' ἑαυτοῦ ληπτέον· συμπληροῦν δὲ λέγω τὴν οὐσίαν οὐ τὴν ἁπλῶς, ἀλλὰ τὴν τοιάνδε, τοῦ «τοιάνδε» προσθήκην οὐκ οὐσιώδη δεχομένου. Κἀκεῖνο δὲ ἐπισημαντέον, ὅτι ἴσα μὲν λέγομεν καὶ τρίγωνα καὶ τετράγωνα καὶ ἐπὶ πάντων σχημάτων, ἐπιπέδων τε καὶ στερεῶν· ὥστε ἴσον τε καὶ ἄνισον κείσθω ἐπὶ ποσοῦ ἴδιον. Ὅμοιον δὲ καὶ ἀνόμοιον, εἰ ἐπὶ ποιοῦ, ἐπισκεπτέον.

Περὶ δὲ τοῦ ποιοῦ ἐλέχθη, ὡς σὺν ἄλλοις μὲν ὕλῃ καὶ ποσῷ συμμιχθὲν συμπλήρωσιν ἐργάζεται αἰσθητῆς οὐσίας, καὶ ὅτι κινδυνεύει ἡ λεγομένη αὕτη οὐσία εἶναι τοῦτο τὸ ἐκ πολλῶν, οὐ τὶ ἀλλὰ ποιὸν μᾶλλον· καὶ ὁ μὲν λόγος εἶναι οἷον πυρὸς τὸ «τὶ» σημαίνων μᾶλλον, ἣν δὲ μορφὴν ἐργάζεται, ποιὸν μᾶλλον· καὶ ὁ λόγος ὁ τοῦ ἀνθρώπου τὸ «τὶ» εἶναι, τὸ δ' ἀποτελεσθὲν ἐν σώματος φύσει εἴδωλον ὂν τοῦ λόγου ποιόν τι μᾶλλον εἶναι. Οἷον εἰ ἀνθρώπου ὄντος τοῦ Σωκράτους τοῦ ὁρωμένου ἡ εἰκὼν

αὐτοῦ ἡ ἐν γραφῇ χρώματα καὶ φάρμακα ὄντα Σωκράτης λέγοιτο· οὕτως οὖν καὶ λόγου ὄντος, καθ᾽ ὃν Σωκράτης, τὸν αἰσθητὸν Σωκράτη ⟨λέγομεν Σωκράτη⟩· ἀλλὰ χρώματα καὶ σχήματα ἐκείνων τῶν ἐν τῷ λόγῳ μιμήματα εἶναι· καὶ τὸν λόγον δὲ τοῦτον πρὸς τὸν ἀληθέστατον ἤδη λόγον τὸν ἀνθρώπου τὸ αὐτὸ πεπονθότα εἶναι. Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως.

16. Ἕκαστον δὲ λαμβανόμενον χωρὶς τῶν ἄλλων τῶν περὶ τὴν λεγομένην οὐσίαν ποιότητα τὴν ἐν τούτοις εἶναι, οὐ τὸ «τὶ» οὐδὲ τὸ «ποσὸν» οὐδὲ «κίνησιν» σημαίνοντα, χαρακτῆρα δὲ καὶ τὸ «τοιόνδε» [καὶ τὸ οἷον] καὶ τὸ «ὁποῖον» δηλοῦντα, ⟨οἷον⟩ καλὸν αἰσχρὸν τὸ ἐπὶ σώματι· ὁμώνυμον γὰρ τὸ καλὸν τὸ τῇδε κἀκεῖ, ὥστε καὶ τὸ ποιόν· ἐπεὶ καὶ τὸ μέλαν καὶ τὸ λευκὸν ἄλλο. Ἀλλὰ τὸ ἐν τῷ σπέρματι καὶ τῷ τοιούτῳ λόγῳ πότερα τὸ αὐτὸ ἢ ὁμώνυμον τῷ φαινομένῳ; Καὶ τοῖς ἐκεῖ προσνεμητέον ἢ τοῖς τῇδε; Καὶ τὸ αἰσχρὸν τὸ περὶ τὴν ψυχήν; Τὸ μὲν γὰρ καλὸν ὅτι ἄλλο, ἤδη δῆλον. Ἀλλ᾽ εἰ ἐν τούτῳ τῷ ποιῷ καὶ ἡ ἀρετή, εἰ ἐν τοῖς τῇδε ποιοῖς. Ἢ τὰς μὲν ἐν τοῖς τῇδε ποιοῖς, τὰς δὲ ἐν τοῖς ἐκεῖ. Ἐπεὶ καὶ τὰς τέχνας λόγους οὔσας ἀπορήσειεν ἄν τις εἰ ἐν τοῖς τῇδε· καὶ γὰρ εἰ ἐν ὕλῃ λόγοι, ἀλλὰ ὕλη αὐτοῖς ἡ ψυχή. Ἀλλ᾽ ὅταν καὶ μετὰ ὕλης, πῶς ἐνταῦθα; Οἷον κιθαρῳδία· καὶ γὰρ περὶ χορδὰς καὶ μέρος πως τῆς τέχνης ἡ ᾠδή, φωνὴ αἰσθητή, εἰ μὴ ἄρα ἐνεργείας ταύτας τις, ἀλλ᾽ οὐ μέρη, θεῖτο. Ἀλλ᾽ οὖν ἐνέργειαι αἰσθηταί· ἐπεὶ καὶ τὸ καλὸν τὸ ἐν σώματι ἀσώματον· ἀλλ᾽ ἀπέδομεν αὐτὸ αἰσθητὸν ὂν τοῖς περὶ σῶμα καὶ σώματος. Γεωμετρίαν δὲ καὶ ἀριθμητικὴν διττὴν θεμένους τὰς μὲν ὡδὶ ἐν τῷδε τῷ ποιῷ τακτέον, τὰς δὲ αὐτῆς τῆς ψυχῆς

πραγματείας πρὸς τὸ νοητὸν ἐκεῖ τακτέον. Καὶ *δὴ καὶ μουσικήν φησιν ὁ* Πλάτων *καὶ ἀστρονομίαν ὡσαύτως.* Τὰς *τοίνυν τέχνας περὶ σώματα ἐχούσας καὶ ὀργάνοις αἰσθητοῖς καὶ αἰσθήσει χρωμένας, εἰ καὶ ψυχῆς εἰσι διαθέσεις, ἐπειδὴ κάτω νευούσης εἰσίν, ἐν τῷδε τῷ ποιῷ τακτέον.* Καὶ *δὴ καὶ τὰς πρακτικὰς ἀρετὰς οὐδὲν κωλύει ἐνταῦθα τὰς οὕτω πραττούσας ὡς πολιτικῶς τὸ πράττειν ἔχειν, ὅσαι μὴ χωρίζουσι τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ἐκεῖ ἄγουσαι, ἀλλ' ἐνταῦθα τὸ καλῶς ἐνεργοῦσι προηγούμενον τοῦτο, ἀλλ' οὐχ ὡς ἀναγκαῖον τιθέμεναι.* Καὶ *τὸ ἐν τῷ σπέρματι τοίνυν καλὸν καὶ πολὺ μᾶλλον τὸ μέλαν καὶ τὸ λευκὸν ἐν τούτοις.* Τί *οὖν; καὶ τὴν ψυχὴν τὴν τοιαύτην, ἐν ᾗ οὗτοι οἱ λόγοι, ἐν οὐσίᾳ τῇ τῇδε τάξομεν;* Ἢ *οὐδὲ ταῦτα σώματα εἴπομεν, ἀλλ' ἐπεὶ περὶ σῶμα καὶ σωμάτων ποιήσεις οἱ λόγοι, ἐν ποιότητι ἐθέμεθα τῇ τῇδε· οὐσίαν δὲ αἰσθητὴν τὸ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων θέμενοι οὐδαμῶς ἀσώματον οὐσίαν ἐν αὐτῇ τάξομεν.* Ποιότητας *δὲ ἀσωμάτους ἁπάσας λέγοντες ἐν αὐτῇ πάθη ὄντα νενευκότα τῇδε ἐνηριθμήσαμεν καὶ λόγους ψυχῆς τινος· τὸ γὰρ πάθος μεμερισμένον εἰς δύο, εἴς τε τὸ περὶ ὅ ἐστι καὶ ἐν ᾧ ἐστι, τῇ ψυχῇ, ἐδίδομεν ποιότητι οὐ σωματικῇ οὔσῃ, περὶ σῶμα δὲ οὔσῃ· οὐκέτι δὲ τὴν ψυχὴν τῇδε τῇ οὐσίᾳ, ὅτι τὸ πρὸς σῶμα αὐτῆς πάθος ἤδη δεδωκότες ἦμεν ποιῷ· ἄνευ δὲ τοῦ πάθους καὶ τοῦ λόγου νοουμένην τῷ ὅθεν ἐστὶν ἀποδεδώκαμεν οὐδεμίαν οὐσίαν ὁπωσοῦν νοητὴν ἐνταῦθα καταλιπόντες.*

17. Εἰ *μὲν οὖν οὕτω δοκεῖ, διαιρετέον τὰς μὲν ψυχικάς, τὰς δὲ σωματικάς, ὡς σώματος οὔσας ποιότητας.* Εἰ *δὲ τὰς ψυχὰς ἁπάσας ἐκεῖ τις βούλεται, ταῖς αἰσθήσεσι τὰς τῇδε ποιότητας ἔστι διαιρεῖν, τὰς μὲν δι' ὀμμάτων, τὰς*

δὲ δι᾽ ὤτων, τὰς δὲ δι᾽ ἁφῆς, γεύσεως, ὀσφρήσεως· καὶ τούτων εἴ τινες διαφοραί, ὄψεσι μὲν χρώματα, ἀκοαῖς δὲ φωνάς, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι· φωνὰς δέ, ᾗ ποιαί, ἡδύ, τραχύ, λεῖον. Ἐπεὶ δὲ τὰς διαφορὰς τὰς περὶ τὴν οὐσίαν ποιότησι διαιρούμεθα καὶ τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς πράξεις καλὰς ἢ αἰσχρὰς καὶ ὅλως τοιάσδε τὸ γὰρ ποσὸν ἢ ὀλιγάκις εἰς τὰς διαφορὰς τὰς εἴδη ποιούσας ἢ οὐδαμοῦ καὶ τὸ ποσὸν δὲ ποιότησι ταῖς αὐτῶν οἰκείαις, πῶς ἄν τις καὶ τὸ ποιὸν διέλοι κατ᾽ εἴδη, ἀπορήσειεν ἄν τις, ποίαις χρώμενος διαφοραῖς καὶ ἐκ ποίου γένους. Ἄτοπον γὰρ ἑαυτῷ καὶ ὅμοιον, ὥσπερ ἂν εἴ τις διαφορὰς οὐσίας οὐσίας πάλιν αὖ λέγοι. Τίνι οὖν τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν; Τίνι δὲ τὰ χρώματα ὅλως; Ἀπὸ χυμῶν καὶ τῶν ἁπτικῶν ποιοτήτων; Εἰ δὲ τοῖς διαφόροις αἰσθητηρίοις ταῦτα, οὐκ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἡ διαφορά. Ἀλλὰ τὰ κατὰ τὴν αὐτὴν αἴσθησιν πῶς; Εἰ δ᾽ ὅτι τὸ μὲν συγκριτικόν, τὸ δὲ διακριτικὸν ὀμμάτων, τὸ δὲ διακριτικὸν γλώττης καὶ συγκριτικόν, πρῶτον μὲν ἀμφισβητεῖται καὶ περὶ αὐτῶν τῶν παθῶν, εἰ διακρίσεις τινὲς καὶ συγκρίσεις ταῦτα· ἔπειτα οὐκ αὐτὰ οἷς διαφέρει εἴρηκεν. Εἰ δέ τις λέγοι οἷς δύνανται καὶ οὐκ ἄλογον δὲ οἷς δύνανται ἐκεῖνο ἴσως λεκτέον, ὡς οἷς δύνανται διαιρετέον τὰ μὴ ὁρώμενα, οἷον τὰς ἐπιστήμας· αἰσθητὰ δὲ ταῦτα ὄντα διὰ τί ἐξ ὧν ποιεῖ; Καὶ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις δὲ διαιροῦντες οἷς δύνανται, καὶ ὅλως ταῖς τῆς ψυχῆς δυνάμεσι διαστησάμενοι ὡς ἕτεραι ἐξ ὧν ποιοῦσιν, ἔχομεν λόγῳ διαφορὰς αὐτῶν λαμβάνειν, οὐ μόνον περὶ ἅ, ἀλλὰ καὶ λόγους αὐτῶν ὁρῶντες. Ἢ τὰς μὲν τέχνας ἕξομεν τοῖς λόγοις αὐτῶν καὶ τοῖς θεωρήμασι, τὰς δὲ ἐπὶ σώμασι ποιότητας πῶς; Ἢ κἀκεῖ ἐπὶ τῶν

λόγων τῶν διαφόρων πῶς ἕτεροι, ζητήσειεν ἄν τις. Καὶ γὰρ φαίνεται τὸ λευκὸν τοῦ μέλανος διαφέρειν· ἀλλὰ τίνι, ζητοῦμεν.

18. Ἀλλὰ γὰρ ταῦτα ἅπαντα τὰ ἀπορηθέντα δεικνύει ὡς τῶν ἄλλων δεῖ διαφορὰς ζητεῖν, αἷς χωριοῦμεν ἀπ᾿ ἀλλήλων ἕκαστα, τῶν δὲ διαφορῶν διαφορὰς καὶ ἀδύνατον καὶ ἄλογον· οὔτε γὰρ οὐσίας οὐσιῶν οὔτε ποσοῦ ποσότητας οὔτε ποιότητας ποιοτήτων οὔτε διαφορὰς διαφορῶν οἷόν τε. Ἀλλ᾿ ἀνάγκη, οὗ ἐγχωρεῖ, τοῖς ἔξωθεν ἢ τοῖς ποιητικοῖς ἢ τοῖς τοιούτοις· οὗ δὲ μηδὲ ταῦτα, οἷον πράσιον ὠχροῦ, ἐπειδὴ λευκοῦ καὶ μέλανος λέγουσι, τί ἄν τις εἴποι; Ἀλλὰ γάρ, ὅτι ἕτερα, ἡ αἴσθησις ἢ ὁ νοῦς ἐρεῖ, καὶ οὐ δώσουσι λόγον, ἡ μὲν αἴσθησις, ὅτι μηδ᾿ αὐτῆς ὁ λόγος, ἀλλὰ μόνον μηνύσεις διαφόρους ποιήσασθαι, ὁ δὲ νοῦς ἐν ταῖς αὐτοῦ ἐπιβολαῖς ἁπλαῖς καὶ οὐ λόγοις χρῆται πανταχοῦ, ὡς λέγειν ἕκαστον τόδε τόδε, τόδε τόδε· καὶ ἔστιν ἑτερότης ἐν ταῖς κινήσεσιν αὐτοῦ διαιροῦσα θάτερον ἀπὸ θατέρου οὐχ ἑτερότητος αὐτὴ δεομένη. Αἱ τοίνυν ποιότητες πότερα διαφοραὶ πᾶσαι γένοιντο ἂν ἢ οὔ; Λευκότης μὲν γὰρ καὶ ὅλως αἱ χρόαι καὶ ⟨αἱ⟩ περὶ ἁφὴν καὶ χυμοὺς γένοιντο ἂν διαφοραὶ ἑτέρων καὶ εἴδη ὄντα, γραμματικὴ δὲ καὶ μουσικὴ πῶς; Ἢ τῷ τὴν μὲν γραμματικὴν ψυχήν, τὴν δὲ μουσικήν, καὶ μάλιστα, εἰ φύσει εἶεν, ὥστε καὶ εἰδοποιοὺς διαφορὰς γίνεσθαι. Καὶ εἰ εἴη τις οὖν διαφορά, ἐκ τούτου τοῦ γένους ἢ καὶ ἐξ ἄλλου· καὶ εἰ ἐκ ταὐτοῦ γένους, τῶν ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους, οἷον ποιοτήτων ποιότητας. Ἀρετὴ γὰρ καὶ κακία ἡ μὲν γὰρ ἕξις τοιάδε, ἡ δὲ τοιάδε· ὥστε ποιοτήτων οὐσῶν τῶν ἕξεων αἱ διαφοραὶ ποιότητες· εἰ μή τις φαίη τὴν μὲν ἕξιν ἄνευ

τῆς διαφορᾶς μὴ ποιότητα εἶναι, τὴν δὲ διαφορὰν τὴν ποιότητα ποιεῖν. Ἀλλ' εἰ τὸ γλυκὺ ὠφέλιμον, βλαβερὸν δὲ τὸ πικρόν, σχέσει, οὐ ποιότητι, διαιρεῖ. Τί δ' εἰ τὸ γλυκὺ παχύ, τὸ δὲ αὐστηρὸν λεπτόν; Οὐ τί ἦν γλυκὺ ἴσως λέγει παχύ, ἀλλ' ᾧ ἡ γλυκύτης· καὶ ἐπὶ τοῦ αὐστηροῦ ὁ αὐτὸς λόγος. Ὥστε εἰ πανταχοῦ μὴ ποιότητος ποιότης διαφορὰ σκεπτέον, ὥσπερ οὐδὲ οὐσίας οὐσία, οὐδὲ ποσοῦ ποσότης. Ἢ τὰ πέντε τῶν τριῶν διαφέρει δυσίν. Ἢ ὑπερέχει δυσί, «διαφέρει» δ' οὐ λέγεται· πῶς γὰρ ἂν καὶ διαφέροι δυσὶν ἐν τοῖς τρισίν; Ἀλλ' οὐδὲ κίνησις κινήσεως κινήσει διαφέροι ἄν, οὐδ' ἐπὶ τῶν ἄλλων ἄν τις εὕροι. Ἐπὶ δὲ τῆς ἀρετῆς καὶ κακίας τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ληπτέον, καὶ οὕτως αὐτοῖς διοίσει. Τὸ δὲ ἐκ ταὐτοῦ γένους, τοῦ ποιοῦ, καὶ μὴ ἐξ ἄλλου, εἴ τις διαιροῖ τῷ τὴν μὲν περὶ ἡδονάς, τὴν δὲ περὶ ὀργάς, καὶ τὴν μὲν περὶ καρποῦ κομιδήν, καὶ οὕτω παραδέξαιτο καλῶς ὡρίσθαι, δῆλον ὅτι ἔστι διαφορὰς εἶναι καὶ μὴ ποιότητας.

19. Τῇ δὲ ποιότητι συντακτέον, ὥσπερ ἐδόκει, καὶ τοὺς κατ' αὐτὰς ποιούς, καθόσον ποιότης περὶ αὐτούς, οὐ προσποιουμένους αὐτούς, ἵνα μὴ κατηγορίαι δύο, ἀλλ' εἰς τοῦτο ἀνιόντας ἀπ' αὐτῶν, ἀφ' οὗ λέγονται. Τὸ δὲ οὐ λευκόν, εἰ μὲν σημαίνει ἄλλο χρῶμα, ποιότης· εἰ δὲ ἀπόφασις μόνον εἴη, [πραγμάτων ἢ ἐξαρίθμησις] οὐδὲν ἂν εἴη, εἰ μὴ φωνὴ ἢ ὄνομα ἢ λόγος γινομένου κατ' αὐτοῦ πράγματος· καὶ εἰ μὲν φωνή, κίνησίς τις, εἰ δ' ὄνομα ἢ λόγος, πρός τι, καθὸ σημαντικά. Εἰ δὲ μὴ μόνον πραγμάτων ἡ ἐξαρίθμησις κατὰ γένος, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ λεγόμενα καὶ τὰ σημαίνοντα, τίνος ἕκαστον γένους σημαντικόν, ἐροῦμεν τὰ μὲν τίθεσθαι αὐτὰ μόνον

δηλοῦντα, τὰ δὲ ἀναιρεῖν αὐτά. Καίτοι *βέλτιον ἴσως τὰς ἀποφάσεις αὐτῶν μὴ συναριθμεῖν τάς γε καταφάσεις διὰ τὸ σύνθετον μὴ συναριθμοῦντας.* Τὰς *δὲ στερήσεις πῶς; [τὰς δὲ στερήσεις]* Εἰ *ὧν αἱ στερήσεις ποιότητες, καὶ αὗται ποιότητες, οἷον νωδὸς ἢ τυφλός.* Ὁ *δὲ γυμνὸς καὶ ἠμφιεσμένος οὐδέτερος ποιός, ἀλλὰ μᾶλλόν πως ἔχων· ἐν σχέσει οὖν τῇ πρὸς ἄλλο.* Πάθος *δὲ τὸ μὲν ἐν τῷ πάσχειν ἔτι οὐ ποιότης, ἀλλά τις κίνησις· τὸ δὲ ἐν τῷ πεπονθέναι καὶ ἔχειν μένον ἤδη τὸ πάθος ποιότης· εἰ δὲ μὴ ἔχοι ἔτι τὸ πάθος, λέγοιτο δὲ πεπονθέναι, κεκινῆσθαι· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ «ἦν ἐν κινήσει».* Δεῖ *δὲ μόνον κίνησιν νοεῖν ἀφαιροῦντα τὸν χρόνον· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τὸ «νῦν» προσλαμβάνειν προσήκει.* Τὸ *δὲ «καλῶς» καὶ τὰ τοιαῦτα εἰς μίαν νόησιν τὴν τοῦ γένους ἀνακτέον.* Εἰ *δὲ τὸν μὲν ἐρυθρίαν εἰς τὸ ποιὸν ἀνακτέον, τὸν δὲ ἐρυθρὸν μηκέτι, ἐπισκεπτέον.* Τὸ *μὲν γὰρ ἐρυθαίνεσθαι ὀρθῶς οὐκ ἀνακτέον· πάσχει γὰρ ἢ ὅλως κινεῖται· εἰ δὲ μηκέτι ἐρυθαίνεται, ἀλλ᾽ ἤδη ἔστι, διὰ τί οὐ ποιός;* Οὐ *γὰρ χρόνῳ ὁ ποιός ἢ τίνι ὁριστέον; ἀλλὰ τῷ τοιῷδε, καὶ ἐρυθρὸν λέγοντες ποιὸν λέγομεν· ἢ οὕτως τὰς ἕξεις μόνας ποιότητας ἐροῦμεν, τὰς δὲ διαθέσεις οὐκέτι.* Καὶ *θερμὸς τοίνυν οὐχ ὁ θερμαινόμενος, καὶ νοσῶν οὐχ ὁ ἀγόμενος εἰς νόσον.*

20. Ὁ*ρᾶν δὲ δεῖ, εἰ μὴ πάσῃ ποιότητί ἐστί τις ἄλλη ἐναντία· ἐπεὶ καὶ τὸ μέσον τοῖς ἄκροις δοκεῖ ἐπ᾽ ἀρετῆς καὶ κακίας ἐναντίον εἶναι.* Ἀλλ᾽ *ἐπὶ τῶν χρωμάτων τὰ μεταξὺ οὐχ οὕτως.* Εἰ *μὲν οὖν, ὅτι μίξεις τῶν ἄκρων τὰ μεταξύ, ἔδει μὴ ἀντιδιαιρεῖν, ἀλλὰ λευκῷ καὶ μέλανι, τὰ δ᾽ ἄλλα συνθέσεις.* Ἢ *τῷ μίαν τινὰ ἄλλην ἐπὶ τῶν μεταξύ, κἂν ἐκ συνθέσεως ᾖ θεωρεῖσθαι, ἀντιτίθεμεν.*

Ἢ ὅτι δὲ τὰ ἐναντία οὐ μόνον διαφέρει, ἀλλὰ καὶ πλεῖστον. Ἀλλὰ κινδυνεύει τὸ πλεῖστον διαφέρειν λαμβάνεσθαι ἐν τῷ θέσθαι ἤδη ταῦτα τὰ μεταξύ· ἐπεί, εἴ τις ταύτην τὴν διάταξιν ἀφέλοι, τίνι τὸ πλεῖστον ὁριεῖ; Ἢ ὅτι τὸ φαιὸν ἐγγυτέρω τοῦ λευκοῦ μᾶλλον ἢ τὸ μέλαν· καὶ τοῦτο παρὰ τῆς ὄψεως μηνύεται, καὶ ἐπὶ τῶν χυμῶν ὡσαύτως, θερμόν, ψυχρόν, τὸ μηδέτερον μεταξύ· ἀλλ᾽ ὅτι μὲν οὕτως ὑπολαμβάνειν εἰθίσμεθα, δῆλον, τάχα δ᾽ ἄν τις ἡμῖν οὐ συγχωροῖ ταῦτα· τὸ δὲ λευκὸν καὶ τὸ ξανθὸν καὶ ὁτιοῦν πρὸς ὁτιοῦν ὁμοίως πάντῃ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι καὶ ἕτερα ὄντα ποιὰ ἐναντία εἶναι. Οὐδὲ γὰρ τῷ εἶναι μεταξὺ αὐτῶν, ἀλλὰ τούτῳ ἡ ἐναντιότης. Ὑγιείᾳ γοῦν καὶ νόσῳ οὐδὲν παρεμπέπτωκε μεταξύ, καὶ ἐναντία· ἢ ὅτι τὰ γινόμενα ἐξ ἑκατέρου πλείστην παραλλαγὴν ἔχει. Καὶ πῶς πλείστην ἔστιν εἰπεῖν μὴ οὐσῶν ἐν τοῖς μέσοις ἐλαττόνων; Οὐκ ἔστιν οὖν ἐπὶ ὑγιείας καὶ νόσου πλεῖστον εἰπεῖν. Ἄλλῳ τοίνυν τὸ ἐναντίον, οὐ τῷ πλεῖστον, ὁριστέον. Εἰ δὲ τῷ πολλῷ, εἰ μὲν τὸ πολὺ ἀντὶ τοῦ πλέον πρὸς ἔλαττον, πάλιν τὰ ἄμεσα ἐκφεύξεται· εἰ δ᾽ ἁπλῶς πολύ, ἑκάστῃ φύσει πολὺ ἀφεστάναι συγχωρηθέντος, μὴ τῷ πλείονι μετρεῖν τὴν ἀπόστασιν. Ἀλλ᾽ ἐπισκεπτέον, πῶς τὸ ἐναντίον. Ἆρ᾽ οὖν τὰ μὲν ἔχοντά τινα ὁμοιότητα λέγω δὲ οὐ κατὰ τὸ γένος οὐδὲ πάντως τῷ μεμίχθαι ἄλλαις οἷον μορφαῖς αὐτῶν ἢ πλείονα ἢ ἐλάττονα οὐκ ἐναντία, ἀλλ᾽ οἷς μηδὲν ταὐτὸν κατὰ τὸ εἶδος, ἐναντία; Καὶ προσθετέον δέ· ἐν γένει τῷ ποιῷ. Ἐντεῦθεν γὰρ καὶ τὰ μὲν ἄμεσα τῶν ἐναντίων, οἷς μηδὲν εἰς ὁμοίωσιν, οὐκ ὄντων ἄλλων τῶν οἷον ἐπαμφοτεριζόντων καὶ ὁμοιότητα πρὸς ἄλληλα ἐχόντων, τῶν δέ τινων μόνων μὴ ἐχόντων. Εἰ τοῦτο, οἷς μέν ἐστι κοινότης

ἐν τοῖς χρώμασιν, οὐκ ἂν εἴη ἐναντία. Ἀλλ᾽ οὐδὲν κωλύσει μὴ πᾶν μὲν παντί, ἄλλο δὲ ἄλλῳ οὕτως εἶναι ἐναντίον, καὶ ἐπὶ χυμῶν ὡσαύτως. Ταῦτα μὲν οὕτω διηπορήσθω. Περὶ δὲ τοῦ μᾶλλον ἐν μὲν τοῖς μετέχουσιν ὅτι ἐστίν, ἐδόκει, ὑγίεια δὲ αὐτὴ καὶ δικαιοσύνη ἠπορεῖτο. Εἰ δὴ πλάτος ἔχει τούτων ἑκάστη αὐτῶν, καὶ τὰς ἕξεις αὐτὰς δοτέον· ἐκεῖ δ᾽ ἕκαστον τὸ ὅλον καὶ οὐκ ἔχει τὸ μᾶλλον.

21. Περὶ δὲ κινήσεως, εἰ δεῖ γένος θέσθαι, ὧδ᾽ ἄν τις θεωρήσειε· πρῶτον μέν, εἰ μὴ εἰς ἄλλο γένος ἀνάγειν προσῆκεν, ἔπειτα, εἰ μηδὲν ἄνωθεν αὐτῆς ἐν τῷ τί ἐστι κατηγοροῖτο, εἶτα, εἰ πολλὰς διαφορὰς λαβοῦσα εἴδη ποιήσει. Εἰς ποῖόν τις γένος αὐτὴν ἀνάξει; Οὔτε γὰρ οὐσία οὔτε ποιότης τῶν ἐχόντων αὐτήν· οὐ μὴν οὐδ᾽ εἰς τὸ ποιεῖν καὶ γὰρ ἐν τῷ πάσχειν πολλαὶ κινήσεις οὐδ᾽ αὖ εἰς τὸ πάσχειν, ὅτι πολλαὶ κινήσεις ποιήσεις· ποιήσεις δὲ καὶ πείσεις εἰς ταύτην. Οὐδ᾽ αὖ εἰς τὸ πρός τι ὀρθῶς, ὅτι τινὸς ἡ κίνησις καὶ οὐκ ἐφ᾽ αὑτῆς· οὕτω γὰρ ἂν καὶ τὸ ποιὸν ἐν τῷ πρός τι· τινὸς γὰρ ἡ ποιότης καὶ ἔν τινι· καὶ τὸ ποσὸν ὡσαύτως. Εἰ δ᾽ ὅτι ὄντα ἐκεῖνά τινα, κἂν τινος ᾖ καθό ἐστι, τὸ μὲν ποιότης, τὸ δὲ ποσότης εἴρηται, τὸν αὐτὸν τρόπον, ἐπειδή, κἂν τινος ἡ κίνησις ᾖ, ἔστι τι πρὸ τοῦ τινος εἶναι, ὅ ἐστιν ἐφ᾽ αὑτοῦ ληπτέον ἂν εἴη. Ὅλως γὰρ πρός τι δεῖ τίθεσθαι οὐχ ὅ ἐστιν, εἶτ᾽ ἄλλου ἐστίν, ἀλλ᾽ ὃ ἡ σχέσις ἀπογεννᾷ οὐδενὸς ὄντος ἄλλου παρὰ τὴν σχέσιν καθὸ λέγεται, οἷον τὸ διπλάσιον καθὸ λέγεται διπλάσιον ἐν τῇ πρὸς τὸ πηχυαῖον παραβολῇ τὴν γένεσιν λαβὸν καὶ τὴν ὑπόστασιν οὐδὲν νοούμενον πρὸ τούτου ἐν τῷ πρὸς ἕτερον παραβεβλῆσθαι ἔσχε τοῦτο λέγεσθαί τε καὶ εἶναι. Τί οὖν ἐστι τοῦτο, ὃ ἑτέρου ὂν ἐστί τι, ἵνα καὶ ἑτέρου ᾖ, ὡς

τὸ ποιὸν καὶ τὸ ποσὸν καὶ ἡ οὐσία; Ἢ πρότερον, ὅτι μηδὲν πρὸ αὐτοῦ ὡς γένος κατηγορεῖται, ληπτέον. Ἀλλ᾽ εἰ τὴν μεταβολήν τις λέγοι πρὸ κινήσεως εἶναι, πρῶτον μὲν ἢ ταὐτὸν λέγει ἢ γένος λέγων ἐκεῖνο ποιήσει ἕτερον παρὰ τὰ πρόσθεν εἰρημένα· εἶτα δῆλον, ὅτι ἐν εἴδει τὴν κίνησιν θήσεται καί τι ἕτερον ἀντιθήσει τῇ κινήσει, τὴν γένεσιν ἴσως, μεταβολήν τινα κἀκείνην λέγων, κίνησιν δὲ οὔ. Διὰ τί οὖν οὐ κίνησις ἡ γένεσις; Εἰ μὲν γάρ, ὅτι μήπω ἐστὶ τὸ γινόμενον, κίνησις δὲ οὐ περὶ τὸ μὴ ὄν, οὐδ᾽ ἂν μεταβολὴ δηλονότι ἂν εἴη ἡ γένεσις. Εἰ δ᾽ ὅτι ἡ γένεσίς ἐστιν οὐδὲν ἄλλο ἢ ἀλλοίωσίς τις καὶ αὔξη τῷ ἀλλοιουμένων τινῶν καὶ αὐξομένων τὴν γένεσιν εἶναι, τὰ πρὸ τῆς γενέσεως λαμβάνει. Δεῖ δὲ τὴν γένεσιν ἐν τούτοις ἕτερόν τι εἶδος λαβεῖν. Οὐ γὰρ ἐν τῷ ἀλλοιοῦσθαι παθητικῶς τὸ γίνεσθαι καὶ ἡ γένεσις, οἷον θερμαίνεσθαι ἢ λευκαίνεσθαι ἔστι γὰρ τούτων γενομένων μήπω τὴν ἁπλῶς γένεσιν γεγενῆσθαι, ἀλλά τι γίνεσθαι, αὐτὸ τοῦτο τὸ ἠλλοιῶσθαι ἀλλ᾽ ὅταν ‹εἶδός τι λαμβάνῃ› ζῷον ἢ φυτόν [ὅταν εἶδός τι λαμβάνῃ]. Εἴποι δ᾽ ἄν τις τὴν μεταβολὴν μᾶλλον ἁρμόττειν ἐν εἴδει τίθεσθαι ἢ τὴν κίνησιν, ὅτι τὸ μὲν τῆς μεταβολῆς ἄλλο ἀνθ᾽ ἑτέρου ἐθέλει σημαίνειν, τὸ δὲ τῆς κινήσεως ἔχει καὶ τὴν οὐκ ἐκ τοῦ οἰκείου μετάστασιν, ὥσπερ ἡ τοπικὴ κίνησις. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο βούλεταί τις, ἀλλ᾽ ἡ μάθησις καὶ ἡ κιθάρισις, ἢ ὅλως ἡ ἀφ᾽ ἕξεως κίνησις. Ὥστε εἶδός τι ἂν εἴη κινήσεως μᾶλλον ἡ ἀλλοίωσις ἐκστατική τις οὖσα κίνησις.

22. Ἀλλ᾽ ἔστω ταὐτὸν νοούμενον τὸ τῆς ἀλλοιώσεως κατὰ τὸ παρακολουθεῖν τῇ κινήσει τὸ ἄλλο. Τί οὖν δεῖ λέγειν τὴν κίνησιν; Ἔστω δὴ ἡ κίνησις, ὡς τύπῳ εἰπεῖν, ἡ ἐκ δυνάμεως ὁδὸς εἰς ἐκεῖνο, ὃ λέγεται δύνασθαι. Ὄντος

γὰρ [τοῦ] δυνάμει τοῦ μέν, ὅτι ἥκοι ἂν εἰς εἶδός τι, οἷον δυνάμει ἀνδριάς, τοῦ δέ, ὅτι ἥκοι ἂν εἰς ἐνέργειαν, οἷον τὸ βαδιστικόν, ὅταν τὸ μὲν προΐῃ εἰς ἀνδριάντα, ἡ πρόοδος κίνησις, τὸ δ᾽ ἐν τῷ βαδίζειν ᾖ, τὸ βαδίζειν αὐτὸ κίνησις· καὶ ὄρχησις ἐπὶ τοῦ δυναμένου ὀρχεῖσθαι, ὅταν ὀρχῆται. Καὶ ἐπὶ μέν τινι κινήσει τῇ εἰς ἀνδριάντα εἶδος ἄλλο ἐπιγίγνεται, ὃ εἰργάσατο ἡ κίνησις, τὸ δὲ ὡς ἁπλοῦν εἶδος ὂν τῆς δυνάμεως, ἡ ὄρχησις, οὐδὲν ἔχει μετ᾽ αὐτὴν παυσαμένης τῆς κινήσεως. Ὥστε, εἴ τις λέγοι τὴν κίνησιν εἶδος ἐγρηγορὸς ἀντίθετον τοῖς ἄλλοις εἴδεσι τοῖς ἑστηκόσιν, ᾗ τὰ μὲν μένει, τὸ δὲ οὔ, καὶ αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἴδεσιν, ὅταν μετ᾽ αὐτήν τι γίνηται, οὐκ ἂν ἄτοπος εἴη. Εἰ δὲ καὶ ζωήν τις λέγοι σωμάτων ταύτην, περὶ ἧς ὁ λόγος νῦν, τήν γε κίνησιν ταύτην ὁμώνυμον δεῖ λέγειν ταῖς νοῦ καὶ ψυχῆς κινήσεσιν. Ὅτι δὲ γένος ἐστίν, οὐχ ἧττον ἄν τις καὶ ἐκ τοῦ μὴ ῥᾴδιον εἶναι ὁρισμῷ ἢ καὶ ἀδύνατον εἶναι λαβεῖν πιστώσαιτο. Ἀλλὰ πῶς εἶδός τι, ὅταν πρὸς τὸ χεῖρον ἡ κίνησις ἢ ὅλως παθητικὴ ἡ κίνησις; Ἢ ὅμοιον, ὥσπερ ἂν ἡ θέρμανσις τὰ μὲν αὔξῃ ἡ παρὰ τοῦ ἡλίου, τὰ δ᾽ εἰς τοὐναντίον ἄγῃ, καὶ ᾗ κοινόν τι ἡ κίνησις καὶ ἡ αὐτὴ ἐπ᾽ ἀμφοῖν, τοῖς δὲ ὑποκειμένοις τὴν διαφορὰν τὴν δοκοῦσαν ἔχῃ. Ὑγίανσις οὖν καὶ νόσανσις ταὐτόν; Ἢ καθόσον μὲν κίνησις ταὐτόν· τίνι δὲ διοίσει; Πότερα τοῖς ὑποκειμένοις ἢ καὶ ἄλλῳ; Ἀλλὰ τοῦτο ὕστερον, ὅταν περὶ ἀλλοιώσεως ἐπισκοπῶμεν. Νῦν δὲ τί ταὐτὸν ἐν πάσῃ κινήσει σκεπτέον· οὕτω γὰρ ἂν καὶ γένος εἴη. Ἢ πολλαχῶς ἂν λέγοιτο καὶ οὕτως ἔσται, ὥσπερ ἂν εἰ τὸ ὄν. Πρὸς δὲ τὴν ἀπορίαν, ὅτι ἴσως δεῖ, ὅσαι μὲν εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἄγουσιν ἢ ἐνεργοῦσιν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν, ταύτας

μὲν οἷον εἴδη εἶναι, ὡς εἴρηται, τὰς δὲ εἰς τὰ παρὰ φύσιν ἀγωγὰς ἀνάλογον τίθεσθαι τοῖς ἐφ᾽ ἃ ἄγουσιν. Ἀλλὰ τί τὸ κοινὸν ἐπί τε ἀλλοιώσεως καὶ αὐξήσεως καὶ γενέσεως καὶ τῶν ἐναντίων τούτοις ἔτι τε τῆς κατὰ τόπον μεταβολῆς, καθὸ κινήσεις αὗται πᾶσαι; Ἢ τὸ μὴ ἐν τῷ αὐτῷ ἕκαστον, ἐν ᾧ πρότερον ἦν, εἶναι μηδ᾽ ἠρεμεῖν μηδ᾽ ἐν ἡσυχίᾳ παντελεῖ, ἀλλά, καθόσον κίνησις πάρεστιν, ἀεὶ πρὸς ἄλλο τὴν ἀγωγὴν ἔχειν, καὶ τὸ ἕτερον οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ μένειν· ἀπόλλυσθαι γὰρ τὴν κίνησιν, ὅταν μὴ ἄλλο· διὸ καὶ ἑτερότης οὐκ ἐν τῷ γεγονέναι καὶ μεῖναι ἐν τῷ ἑτέρῳ, ἀλλ᾽ ἀεὶ ἑτερότης. Ὅθεν καὶ ὁ χρόνος ἕτερον ἀεί, διότι κίνησις αὐτὸν ποιεῖ· μεμετρημένη γὰρ κίνησις οὐ μένουσα· συνθεῖ οὖν αὐτῇ ὡς ἐπὶ φερομένης ὀχούμενος. Κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ἐκ δυνάμεως καὶ τοῦ δυνατοῦ εἰς ἐνέργειαν πρόοδον καὶ ἀγωγὴν εἶναι· πᾶν γὰρ τὸ κινούμενον καθ᾽ ὁποιανοῦν κίνησιν, προϋπάρχον δυνάμενον τοῦτο ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἐν τῷ κινεῖσθαι γίγνεται.

23. Καὶ ἔστιν ἡ κίνησις ἡ περὶ τὰ αἰσθητὰ παρ᾽ ἄλλου ἐνιεμένη σείουσα καὶ ἐλαύνουσα καὶ ἐγείρουσα καὶ ὠθοῦσα τὰ μεταλαβόντα αὐτῆς, ὥστε μὴ εὕδειν μηδ᾽ ἐν ταὐτότητι εἶναι, ἵνα δὴ τῇ μὴ ἡσυχίᾳ καὶ οἷον πολυπραγμονήσει ταύτῃ εἰδώλῳ συνέχηται ζωῆς. Δεῖ δὲ οὐ τὰ κινούμενα τὴν κίνησιν εἶναι νομίζειν· οὐ γὰρ οἱ πόδες ἡ βάδισις, ἀλλ᾽ ἡ περὶ τοὺς πόδας ἐνέργεια ἐκ δυνάμεως. Ἀοράτου δὲ τῆς δυνάμεως ὑπαρχούσης τοὺς ἐνεργοῦντας πόδας ὁρᾶν μόνον ἀνάγκη, οὐ πόδας ἁπλῶς, ὥσπερ ἂν εἰ ἡσύχαζον, ἀλλ᾽ ἤδη μετ᾽ ἄλλου, ἀοράτου μὲν τούτου, ὅτι δὲ μετ᾽ ἄλλου, κατὰ συμβεβηκὸς ὁρωμένου τῷ τοὺς πόδας ὁρᾶν ἄλλον τόπον ἔχοντας καὶ ἄλλον καὶ μὴ ἠρεμεῖν· τὸ δ᾽ ἀλλοιοῦσθαι

παρὰ τοῦ ἀλλοιουμένου, ὅτι μὴ ἡ αὐτὴ ποιότης. Ἐν τίνι οὖν ἡ κίνησις, ὅταν ἄλλο κινῇ, καὶ ὅταν δὲ ἐκ τῆς ἐνούσης δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἴῃ; Ἆρα ἐν τῷ κινοῦντι; Καὶ πῶς τὸ κινούμενον καὶ πάσχον μεταλήψεται; Ἀλλ᾽ ἐν τῷ κινουμένῳ; Διὰ τί οὖν ἐλθοῦσα οὐ μένει; Ἢ δεῖ μήτε τοῦ ποιοῦντος ἀπηλλάχθαι μήτε ἐν αὐτῷ εἶναι, ἀλλ᾽ ἐξ αὐτοῦ μὲν καὶ εἰς ἐκεῖνο, οὐκ ἐν ἐκείνῳ δὲ ἀποτετμημένην εἶναι, ἀλλ᾽ ἀπ᾽ ἐκείνου εἰς ἐκεῖνο, οἷον πνοὴν εἰς ἄλλο. Ὅταν μὲν οὖν ἡ δύναμις τοῦ κινεῖν βαδιστικὴ ᾖ, οἷον ὦσε καὶ πεποίηκεν ἄλλον ἀλλάττειν ἀεὶ τόπον, ὅταν δὲ θερμαντική, ἐθέρμανε· καὶ ὅταν ἡ δύναμις ὕλην λαβοῦσα εἰς φύσιν οἰκοδομῇ, αὔξησις, ὅταν δ᾽ ἄλλη δύναμις ἀφαιρῇ, μείωσις τοῦ δυναμένου ἀφαίρεσιν παθεῖν μειουμένου· καὶ ὅταν ἡ γεννῶσα φύσις ἐνεργῇ, γένεσις, ὅταν δὲ αὕτη ἀδυνατῇ, ἡ δὲ φθείρειν δυναμένη ἐπικρατῇ, φθορά, οὐχ ἡ ἐν τῷ ἤδη γεγονότι, ἀλλ᾽ ἡ ἐν τῷ πορευομένῳ· καὶ ὑγίανσις δὲ κατὰ τὰ αὐτά, τῆς ποιεῖν δυναμένης ὑγίειαν ἐνεργούσης καὶ κρατούσης [ὑγίανσις], τῆς δ᾽ ἐναντίας δυνάμεως τἀναντία ποιούσης. Ὥστε συμβαίνειν μὴ παρὰ τὰ ἐν οἷς μόνον, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὰ ἐξ ὧν καὶ δι᾽ ὧν καὶ τὴν τῆς κινήσεως ἰδιότητα ποιὰν τὴν κίνησιν καὶ τοιάνδε εἶναι ἐν τοῖς τοιούτοις.

24. Περὶ δὲ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως, εἰ τὸ ἄνω φέρεσθαι τῷ κάτω ἐναντίον, καὶ τὸ κύκλῳ τοῦ ἐπ᾽ εὐθείας διοίσει, πῶς ἡ διαφορά, οἷον τὸ ὑπὲρ κεφαλῆς καὶ ὑπὸ πόδας ῥίπτειν; Καὶ γὰρ ἡ δύναμις ἡ ὠστικὴ μία· εἰ μή τις ἄλλην τὴν ἄνω ὠθοῦσαν, καὶ ἄλλην λέγοι καὶ ἄλλως τὴν κάτω πρὸς τὴν ἄνω φοράν, καὶ μάλιστα εἰ φυσικῶς κινοῖτο, εἰ ἡ μὲν κουφότης εἴη, ἡ δὲ βαρύτης. Ἀλλὰ κοινὸν καὶ τὸ αὐτὸ

τὸ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον φέρεσθαι, ὥστε ἐνταῦθα κινδυνεύειν παρὰ τὰ ἔξω τὴν διαφορὰν γίνεσθαι. Ἐπὶ δὲ τῆς κύκλῳ καὶ ἐπ᾽ εὐθείας, εἰ οἷόν περ ἐπ᾽ εὐθείας καὶ κύκλῳ περιθρέξαιεν, πῶς ἄλλη; Ἢ παρὰ τὸ τῆς πορείας σχῆμα, εἰ μή τις μικτὴν λέγοι τὴν κύκλῳ, ὡς οὐ παντελῶς οὖσαν κίνησιν οὐδὲ πάντῃ ἐξισταμένην. Ἀλλ᾽ ἔοικεν ὅλως μία τις εἶναι ἡ τοπικὴ τοῖς ἔξωθεν τὰς διαφορὰς λαμβάνουσα.

25. Σύγκρισις δὲ καὶ διάκρισις ἐπισκεπτέα πῶς. Ἆρ᾽ ἕτεραι κινήσεις τῶν εἰρημένων, γενέσεως καὶ φθορᾶς, αὔξης καὶ φθίσεως, τοπικῆς μεταβολῆς, ἀλλοιώσεως, ἢ εἰς ταύτας αὐτὰς ἀνακτέον, ἢ τούτων τινὰς συγκρίσεις καὶ διακρίσεις θετέον; Εἰ μὲν οὖν τοῦτ᾽ ἔχει ἡ σύγκρισις, πρόσοδον ἑτέρου πρὸς ἕτερον καὶ τὸ πελάζειν, καὶ αὖ ἀποχώρησιν εἰς τοὐπίσω, τοπικὰς ἄν τις κινήσεις λέγοι δύο κινούμενα λέγων πρὸς ἕν τι, ἢ ἀποχωροῦντα ἀπ᾽ ἀλλήλων. Εἰ δὲ σύγκρασίν τινα καὶ μίξιν σημαίνουσι καὶ κρᾶσιν καὶ εἰς ἓν ἐξ ἑνὸς σύστασιν τὴν κατὰ τὸ συνίστασθαι γινομένην, οὐ κατὰ τὸ συνεστάναι ἤδη, εἰς τίνα ἄν τις ἀνάγοι τῶν εἰρημένων ταύτας; Ἄρξει μὲν γὰρ ἡ τοπικὴ κίνησις, ἕτερον δὲ ἐπ᾽ αὐτῇ τὸ γινόμενον ἂν εἴη, ὥσπερ καὶ τῆς αὔξης ἄν τις εὕροι ἄρχουσαν μὲν τὴν τοπικήν, ἐπιγινομένην δὲ τὴν κατὰ ⟨τὸ⟩ ποσὸν κίνησιν· οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα ἡγεῖται μὲν τὸ κατὰ τόπον κινηθῆναι, ἕπεται δὲ οὐκ ἐξ ἀνάγκης συγκριθῆναι οὐδ᾽ αὖ διακριθῆναι, ἀλλὰ γενομένης μὲν συμπλοκῆς τοῖς ἀπαντήσασι συνεκρίθη, σχισθέντων δὲ τῇ συντεύξει διεκρίθη. Πολλαχοῦ δ᾽ ἂν καὶ διακρινομένων ἐφέποιτο ἂν ἡ τοῦ τόπου ἢ ἅμα συμβαίνοι τοῦ πάθους ἄλλου περὶ τὰ διακρινόμενα, οὐ κατὰ τὸ κινεῖσθαι τοπικῶς, νοουμένου, ἔν τε τῇ συγκρίσει ἄλλου πάθους καὶ συστάσεως, ἐπακολουθοῦντος ἑτέρου τῆς τοπικῆς κινήσεως.

Ἆρ᾽ οὖν ταύτας μὲν ἐφ᾽ ἑαυτῶν, τὴν δὲ ἀλλοίωσιν εἰς ταύτας ἀνακτέον; Πυκνὸν γὰρ γενόμενον ἠλλοίωται· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ «συγκέκριται»· μανὸν δὲ αὖ ἠλλοίωται· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ «διακέκριται». Καὶ *οἴνου καὶ ὕδατος μιγνυμένων ἄλλο ἢ πρότερον ἦν ἑκάτερον ἐγένετο· τοῦτο δὲ σύγκρισις, ἣ πεποίηκε τὴν ἀλλοίωσιν.* Ἢ *φατέον καὶ ἐνταῦθα ἡγεῖσθαι τὰς συγκρίσεις καὶ διακρίσεις τινῶν ἀλλοιώσεων, ἑτέρας δὲ αὐτὰς εἶναι συγκρίσεων ἢ διακρίσεων· οὔτε γὰρ τὰς ἄλλας ἀλλοιώσεις εἶναι τοιαύτας, οὔτε τὴν ἀραίωσιν καὶ πύκνωσιν σύγκρισιν καὶ διάκρισιν ἢ ἐκ τούτων ὅλως εἶναι· οὕτω γὰρ ἄν τις καὶ κενὸν παραδέχοιτο.* Ἐπὶ *δὲ μελανίας ἢ λευκότητος πῶς;* Εἰ *δὲ ἐν τούτοις ἀμφισβητεῖ, πρῶτον μὲν τὰς χρόας καὶ τάχα τὰς ποιότητας ἀναιρεῖ ἢ τάς γε πλείστας, μᾶλλον δὲ πάσας· εἰ γὰρ πᾶσαν ἀλλοίωσιν, ἣν λέγομεν κατὰ ποιότητα μεταβολήν, σύγκρισιν καὶ διάκρισιν λέγοι, τὸ γινόμενον οὐδέν ἐστιν ἡ ποιότης, ἀλλὰ ἐγγὺς κείμενα καὶ διεστῶτα.* Ἔπειτα *τὸ μανθάνειν καὶ τὸ διδάσκεσθαι πῶς συγκρίσεις;*

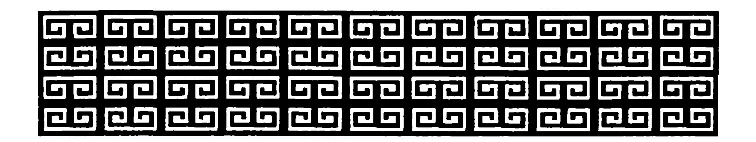
26. Ἐπι*σκεπτέον δὴ περὶ τούτων καὶ ἤδη ζητητέον πάλιν αὖ τῶν κατ᾽ εἴδη λεγομένων κινήσεων οἷον ἐπὶ τοπικῆς, εἰ μὴ τῷ ἄνω καὶ κάτω καὶ εὐθείᾳ καὶ κύκλῳ, ὡς ἠπόρηται, ἢ ἐμψύχων καὶ ἀψύχων κινήσει οὐ γὰρ ὁμοία ἡ κίνησις τούτων καὶ πάλιν ταύτας τῇ πεζῇ καὶ τῷ νεῖν καὶ πτήσει.* Ἢ *καὶ τῷ φύσει γε καὶ παρὰ φύσιν τάχ᾽ ἄν τις διέλοι καθ᾽ ἕκαστον εἶδος· τοῦτο δὲ οὐκ ἔξωθεν διαφορὰς κινήσεων· ἢ ποιητικαὶ τούτων αὗται, καὶ οὐκ ἂν ἄνευ τούτων· καὶ ἡ φύσις δὲ ἀρχὴ δοκεῖ τούτων.* Ἢ *τὰς μὲν φύσει, τὰς δὲ τέχνῃ, τὰς δὲ προαιρέσει. φύσει μὲν αὐξήσεις, φθίσεις, τέχνῃ δὲ οἰκοδομεῖν, ναυπηγεῖν,*

προαιρέσει δὲ σκοπεῖσθαι, μανθάνειν, πολιτεύεσθαι, ὅλως λέγειν, πράττειν. Περὶ αὐξήσεως αὖ καὶ ἀλλοιώσεως καὶ γενέσεως κατὰ φύσιν παρὰ φύσιν ἢ ὅλως τοῖς ὑποκειμένοις.

27. Περὶ δὲ στάσεως, ὃ ἀντιτέτακται κινήσει, ἢ ἠρεμίας τί ποτε χρὴ λέγειν; Πότερα καὶ αὐτὸ ἕν τι γένος θετέον ἢ εἴς τι γένος τῶν εἰρημένων ἀνακτέον; Βέλτιον δ᾽ ἴσως στάσιν τοῖς ἐκεῖ ἀποδόντα ἠρεμίαν ἐνταῦθα ζητεῖν. Τὴν οὖν ἠρεμίαν ταύτην ζητητέον πρῶτον τί ποτ᾽ ἐστί. Καὶ εἰ μὲν ταὐτὸν φανείη τῇ στάσει, οὐδ᾽ ὀρθῶς ἂν ἐνταῦθα ταύτην ζητοῖ οὐδενὸς ἑστηκότος, ἀλλὰ τοῦ φαινομένου ἑστάναι σχολαιτέρᾳ τῇ κινήσει χρωμένου. Εἰ δ᾽ ἕτερον ἠρεμίαν στάσεως λέγοιμεν τῷ τὴν μὲν στάσιν περὶ τὸ ἀκίνητον παντελῶς εἶναι, τὴν δὲ ἠρεμίαν περὶ τὸ ἑστώς, πεφυκὸς δὲ κινεῖσθαι, ὅταν μὴ κινῆται, εἰ μὲν τὸ ἠρεμίζεσθαι λέγοι τὸ ἠρεμεῖν, κίνησιν οὔπω παυσαμένην, ἀλλ᾽ ἐνεστῶσαν· εἰ δὲ τὴν οὐκέτι περὶ τὸ κινούμενον οὖσαν, πρῶτον μὲν ζητητέον, εἴ τί ἐστι μὴ κινούμενον ἐνταῦθα. Εἰ δὲ μὴ πάσας οἷόν τέ τι τὰς κινήσεις κινεῖσθαι, ἀλλὰ δεῖ κινήσεις τινὰς μὴ κινεῖσθαι, ἵνα καὶ ἐξῇ λέγειν τόδε τὸ κινούμενον εἶναι, τί ἄλλο χρὴ λέγειν τὸ μὴ κινούμενον κατὰ τόπον, ἀλλ᾽ ἠρεμοῦν ταύτην τὴν κίνησιν, ἢ ὅτι μὴ κινεῖται; Ἀπόφασις ἄρα ἔσται ἡ ἠρεμία τοῦ κινεῖσθαι· τοῦτο δὲ οὐκ ἐν γένει. Ἠρεμεῖ δὲ οὐκ ἄλλο τι ἢ ταύτην τὴν κίνησιν, οἷον τὴν τοπικήν· τὴν οὖν ἀφαίρεσιν τούτου λέγει. Εἰ δέ τις λέγοι· διὰ τί δ᾽ οὐ τὴν κίνησιν ἀπόφασιν τῆς στάσεως φήσομεν; ὅτι, φήσομεν, ἥκει τι φέρουσα ἡ κίνησις καὶ ἔστιν ἄλλο τι ἐνεργοῦν καὶ οἷον ὠθοῦν τὸ ὑποκείμενον καὶ μυρία ἐργαζόμενον αὐτὸ καὶ φθεῖρον, ἡ δὲ ἠρεμία ἑκάστου οὐδέν ἐστι παρ᾽ αὐτό, ἀλλὰ σημαίνει μόνον, ὅτι κίνησιν οὐκ ἔχει. Τί οὖν οὐ καὶ ἐπὶ τῶν

νοητῶν στάσιν εἴπομεν ἀπόφασιν κινήσεως; Ἢ ὅτι οὐδ᾽ ἔστιν εἰπεῖν ἀναίρεσιν τῆς κινήσεως τὴν στάσιν, ὅτι οὐ παυσαμένης τῆς κινήσεώς ἐστιν, ἀλλ᾽ οὔσης ἐκείνης καὶ αὕτη ἐστί. Καὶ οὐ πεφυκὸς κινεῖσθαι, καθόσον μὴ κινεῖται, ἡ στάσις ἐκεῖ, ἀλλά, καθὸ στάσις κατείληφεν, ἕστηκε, καθὸ δέ ἐστι κινούμενον, ἀεὶ κινήσεται· διὸ καὶ στάσει ἕστηκε καὶ κινήσει κινεῖται. Ἐνταῦθα δὲ κινήσει μὲν κινεῖται, ἀπούσης δὲ ἠρεμεῖ ἐστερημένον τῆς ὀφειλομένης κινήσεως. Ἔπειτα δὲ ὁρᾶν δεῖ, τί ἐστιν ἡ στάσις αὕτη, καὶ οὕτως· ὅταν ἐκ νόσου εἰς ὑγίειαν ἴῃ, ὑγιάζεται· τί οὖν τῇ ὑγιάνσει ταύτῃ ἠρεμίας εἶδος ἀντιτάξομεν; Εἰ μὲν γὰρ τὸ ἐξ οὗ, νόσος, ἀλλ᾽ οὐ στάσις· εἰ δὲ τὸ εἰς ὅ, ὑγίεια· ὃ οὐ ταὐτὸν τῇ στάσει. Εἰ δέ τις λέγοι τὴν ὑγίειαν ἢ τὴν νόσον τινὰ στάσιν εἶναι, εἴδη στάσεως τὴν ὑγίειαν καὶ τὴν νόσον εἶναι φήσει· ὅπερ ἄτοπον. Εἰ δὲ συμβεβηκέναι τῇ ὑγιείᾳ τὴν στάσιν, πρὸ τῆς στάσεως ἡ ὑγίεια οὐχ ὑγίεια ἔσται; Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων, ὅπῃ δοκεῖ ἑκάστῳ.

28. Εἴρηται δ᾽ ὅτι τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν κινήσεις λεκτέον, καὶ ἔστι τὰς μὲν τῶν κινήσεων ἀπολύτους, τὰς δὲ ποιήσεις, τὰς δὲ πείσεις λέγειν. Καὶ περὶ τῶν ἄλλων γενῶν λεγομένων, ὅτι εἰς ταῦτα. Καὶ περὶ τοῦ πρός τι, ὅτι ἄλλου πρὸς ἄλλο σχέσις, καὶ ὅτι σύνεισιν ἄμφω καὶ ἅμα· καὶ τὸ πρός τι δέ, ὅταν σχέσις οὐσίας ποιῇ αὐτό, οὐχ ᾗ οὐσία ἔσται πρός τι, ἀλλὰ ᾗ καθὸ μέρος τινός οἷον χεὶρ ἢ κεφαλή ἢ αἴτιον ἢ ἀρχὴ ἢ στοιχεῖον. Ἔστι δὲ καὶ τὰ πρός τι διαιρεῖν, ὥσπερ διῄρηται τοῖς ἀρχαίοις, τὰ μὲν ὡς ποιητικά, τὰ δὲ ὡς μέτρα, τὰ δ᾽ ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει, τὰ δ᾽ ὅλως χωρίζοντα ὁμοιότησι καὶ διαφοραῖς. Καὶ περὶ μὲν τούτων τῶν γενῶν ταῦτα.



VI. 4 (22). ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟ ΟΝ ΕΝ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΝ ΟΝ ΑΜΑ ΠΑΝΤΑΧΟΥ ΕΙΝΑΙ ΟΛΟΝ ΠΡΩΤΟΝ

О ТОМ, ЧТО ЕДИНОЕ ТОЖДЕСТВЕННОЕ СУЩЕЕ ЕСТЬ ПОВСЮДУ И РАЗОМ. ТРАКТАТ ПЕРВЫЙ

Краткое введение

Этот трактат, первый из написанных Плотином после того, как к нему примкнул Порфирий (см.: *Жизнь Плотина*, гл. 5), был разделен Порфирием на два отдельных трактата (№ 22 и 23 в Порфириевой хронологии) — как раз в том месте, где сам Плотин делает паузу и начинает новое повествование. В *Enn*. VI. 4 разговор о вездеприсутствии истинно сущего берет начало в человеческом опыте пребывания души в теле. В *Enn*. VI. 5 в качестве отправной точки, опять же, служит общечеловеческая интуиция вездеприсутствия Бога. Пожалуй, нет другого трактата в *Эннеадах*, столь

необходимого для серьезного понимания как Плотиновой мысли, так и всякой претерпевшей влияние неоплатонизма доктрины об истоке и пребывании в настоящем одушевленного бытия — во всей ее глубине и полноте. Это влияние — как прямое, так и опосредованное — было очень велико. В данном трактате Плотин полнее и убедительнее, чем где бы то ни было, объясняет, что́ значит быть бестелесным и как нетелесное божественное бытие, которое наполнено жизнью, мышлением и энергией, должно присутствовать непосредственно, как целое, во всех и во всем — здесь, внизу, в каждой из точек, разбросанных и рассеянных в пространстве-времени. Благодаря сосредоточенности на этой главной теме, Плотин, в данном случае, не уделяет большого внимания различиям между божественными Ипостасями: Душой, Умом и Единым, или Благом. Граница между Душой и Умом в *Эннеадах* нередко размыта, необычным же здесь является то, что так мало значения придается трансцендентности Единого, или Блага. Тем не менее, нельзя сказать, что трансцендентное Благо исключено из трактата полностью, в чем можно убедиться, внимательно изучив вместе четыре главы в *Enn*. VI. 5: это гл. 5 и 11, гл. 1 и 4. Единство божественного, непосредственное присутствие высшего в низшем, непрерывная целостность божественной жизни, простирающейся от своего источника до самых последних пределов распространения (см.: *Enn*. V. 2 [11]. 2. 24–29), всегда составляли неотъемлемую часть Плотиновой мысли. Именно эту сторону воззрений

учителя и развивал Порфирий. Ямвлих же и его последователи, все еще не забывая о непрерывности божественной жизни и присутствии высшего в низшем, тем не менее были уже более склонны заострять внимание на внутренних различиях и трансцендентности божественного.

Акцент на единстве и вездеприсутствии одушевленного бытия ведет к четкому обоснованию положения Плотиновой доктрины, которое он всегда отстаивал, о единстве всех душ (в частности, см. *Enn*. VI. 4. 4. 14), а также — к полновесной критике представления об эманации (в гл. 7 *Enn*. VI. 4, подготовленной, в свою очередь, критикой общего мнения о «присутствии посредством силы» в гл. 3), которая делает очевидным, что для Плотина эманация была несовершенной, хотя и необходимой, метафорой. Непосредственность присутствия высшего, умопостигаемого, в мире чувственном и полная зависимость последнего от этого присутствия — при той призрачной действительности, которую он имеет, — прекрасно выявлены благодаря важному различию (сделанному в *Enn*. VI. 4. 10) между природными образами — тенью или отражением, и искусственными образами — статуями и картинами.

Конечная цель трактата, как это часто бывает у Плотина, не только в том, чтобы разрешить какую-либо проблему или изложить некую теорию, но и в том, чтобы подвигнуть читателя к поиску освобождения или спасения; и в некоторых главах (*Enn*. VI. 4. 14–15; *Enn*. VI. 5. 12) — с непревзойденной нигде в *Эннеадах*

яркостью — Плотин демонстрирует, что́ означают для него освобождение и спасение: избавление от ограничений нашего мелочного, эмпирического «я», от «чужого человека», присоединившего себя к нам, и возвращение к тому единству в многообразии божественного Всего, которым мы и являемся в глубочайшей своей сущности.

Синопсис

Вездесущность души: поскольку она не есть тело, то присутствует как целое повсюду в теле (гл. 1). Истинно существующая умопостигаемая Вселенная не пребывает ни в чем ином, но только в себе; ее образ — чувственный космос — есть в умопостигаемом (гл. 2). Не присутствует ли умопостигаемая Вселенная благодаря своим силам? Нет, ибо где эти силы? Но она сама непосредственно присутствует как целое, хотя и не в каком-либо месте (гл. 3). Все множество сущих, умов и душ, о которых говорит Платон, суть одно в единстве Ума-Сущего, или Души (гл. 4). Величие истинно сущего не сводится к величию материального объема (гл. 5). Сколько тел приближаются и входят в общение с одной душой (гл. 6)? Единство нематериальной силы; критика образа эманации (гл. 7). Участие чувственного в умопостигаемом не влечет за собой разделения в самом умопостигаемом: оно является каждому участвующему как целое (гл. 8–10). Чувственный мир есть

естественный, а не искусственный образ умопостигаемого (гл. 9—10). Участие в божественном соответственно возможности участников вместить (гл. 11). Один звук или вид и множество ушей или глаз; не душа «приходит» к телу, но тело к душе (гл. 12). Протяженное участвует в непротяженном (гл. 13). Единство-во-множественности Ума и Души: но кто есть мы? «Чужой человек», пришедший и прилепившийся к нашему истинному «я», которое пребывает в умопостигаемом единстве-в-многообразии (гл. 14). Чему можно уподобить живое, одушевленное тело; высшее и низшее в нас подобно Сенату и толпе (гл. 15). «Склонение» души как самоограничение и обособление; ее освобождение есть возвращение к целому и отделение от своего эйдола (гл. 16).

1. Присутствует ли душа повсюду во Вселенной, поскольку тело Вселенной — определенной величины и поскольку душа естественно разделяется в сфере тел?[1] Или же она есть повсюду благодаря себе и нигде не выступила из себя благодаря телу, но тело находит ее существующей прежде него, так что где бы ни было тело, оно находит там душу, расположенную в этой части Вселенной; [кроме того,] неужели и целое тело Вселенной расположено в уже существующей душе? Но если душа есть в таком вот количестве, прежде чем пришло тело такого же количества, если она заполняет собой всё расстояние [Вселенной], почему она не будет обладать величиной? И каким образом будет душа

во Вселенной прежде, чем та возникла, когда Вселенная еще не существовала? Как кто-либо может принять, что душа, называемая не имеющей частей и величины, есть повсюду, хотя она не имеет величины? Если он скажет, что душа распростерлась повсюду вместе с телом, хотя она не есть тело, он не сможет таким образом избежать [вышеуказанной] трудности, акцидентально придавая душе величину. Здесь все равно разумно было бы исследовать, каким образом душа [пусть и] случайно становится величиной. Ибо душа, конечно, не присутствует во всем теле так же, как качество — сладость или цвет, например, ибо качества суть претерпевания [т. е. свойства] тела, так что целое претерпевшее [тело] имеет определенное [претерпевание или] свойство [например, цвет]; это свойство само по себе есть ничто, но оно есть нечто [только] как принадлежащее телу и познается тогда [когда тело претерпело]; поэтому оно [свойство] необходимо определенного количества, и белизна одной части не подобострастна величине другой. Что касается белизны: белизна одной части есть тот же самый эйдос, что и белизна в другой, но они не тождественны нумерически; что касается души, то душа в ноге и душа в руке нумерически тождественны, как показывают ощущения [восходящие к одному и тому же]. И вообще, в качествах тождественное видимо разделенным на части, но в душе — нераздельным: говорится, что оно разделено [только] в том смысле, что оно есть повсюду. Следует сказать об этих вещах, начав с начала, посмотреть: не встретится ли

нам что-нибудь ясное, какое-нибудь приемлемое [объяснение того], кáк бестелесная и не обладающая величиной душа оказалась способной достигнуть величайшей [протяженности или количества] прежде тел или в телах. Вероятно, если выяснится, что это было для нее возможным прежде тел, легче будет принять тот факт, что такой процесс совершается и в телах.

2. Теперь, существует истинная Вселенная и ее образ [подражание], т. е. природа этого видимого мира. Истинно существующая Вселенная существует в ничто, ибо нет ничего прежде нее, но то, что существует после нее, необходимо существует в ней: если оно имеет возникнуть, то по преимуществу зависит от этой Вселенной и не может ни покоиться, ни двигаться без нее. Даже если кто-то и не полагает, что наша чувственная Вселенная существует в той [истинной Вселенной] как в месте (рассматривая место как границу или охватывающее тело, насколько оно охватывает предмет, или как некое первичное протяжение, принадлежащее, при этом, и природе пустоты[2]), все равно он полагает ее поддерживаемой и покоящейся в повсюду сущей [тамошней Вселенной], которая удерживает наш мир в единстве, [а если это так,] пусть он отбросит имена и сам поймет смысл сказанного. Это было сказано ради иного, поскольку та Вселенная первична и существует не ища места, и вообще не есть в чем-нибудь. В самом деле, Вселенная, будучи Всем, не становится меньше себя, но она полностью наполнена собой, она есть су-

щее, равное себе самому;[3] Там, где есть Всё, есть и она сама, ибо Вселенная и есть Всё. Вообще, если есть нечто иное, нежели та Вселенная, то оно утверждено в ней, участвует в ней и совпадает с ней, получает от нее силу, не разделяя ее на части, но находя ее в себе, как и она приходит к нему, не оказываясь, тем самым, вне себя; ибо невозможно быть сущему в не-сущем, разве что не-сущему в сущем. Итак, сущему случается быть целым, ибо оно [т. е. целое] не было отторгнуто от себя, и сказать, что оно есть повсюду, очевидно, значит, что оно есть и в сущем, так что, тогда, и в себе. Нет ничего удивительного в том, что «повсюду» — обозначает «в сущем» и «в себе», поскольку «повсюду» уже означает «в едином». Поскольку же мы полагаем «сущее» в чувственном, то там же полагаем и «повсюду»; и поскольку мы думаем, что чувственное велико, мы затрудняемся относительно того, ка́к та другая природа вытянулась в такую вот [огромную] величину. Ибо эта [Вселенная,] называемая великой, мала, а то [умопостигаемое], которое полагают малым, велико, если, как мы предположили, оно распростерлось над всеми частями этого [чувственного космоса]; возможно, лучше сказать, что этот мир идет отовсюду вместе со своими частями [во сретенье, т. е. навстречу] к тому миру и находит его повсюду как Всё, большее, чем он сам. Поскольку [это чувственное всё] не вытягивается еще более в смысле протяженности — в этом случае оно стало бы вне всего, — постольку желает круговращаться вокруг [истинной Вселенной]; и поскольку оно было неспособно ни

охватить ее, ни, опять же, возникнуть в ней, оно удовлетворилось наличием места и порядка, которые могло бы сохранять, имея границу с тем, что [собственно] присутствует и, опять же, не присутствует: ибо та Вселенная есть при себе, даже если что-нибудь иное и желает присутствовать вместе с ней. Там, где тело [нашей] Вселенной сходится [с истинной Вселенной], оно находит Всё, так что нет уже нужды идти ему дальше, но оно разворачивается в том же самом [месте встречи], поскольку эта [чувственная Вселенная] такова, что черпая наслаждение из своих частей, она вместе с тем впускает [в себя] сладость целого [той, первой Вселенной]. Но если бы та, другая Вселенная, сама была в некоем месте, то было бы необходимо подойти к ней и идти по прямой, и одной из своих частей коснуться одной из ее частей, и было бы «ближе» и «дальше»; но если [в отношении к истинно сущему] нет ни «ближе», ни «дальше», значит, необходимо присутствует целое, если в самом деле присутствует. Оно всецело присутствует для тех [прикоснувшихся], для кого нет ни «дальше», ни «ближе», но кто способен принять его.

3. Не скажем ли мы тогда, что сама [истинная Вселенная] присутствует [как объект причастия], или же скажем, что она есть при себе, но ее силы приходят ко всем вещам, и именно благодаря этому говорится, что она повсюду? Таким образом говорят, что души подобны лучам, а сама она утверждена в себе, так что [именно] ее души-лучи нисходят то на одних, то на других

живых существ.[4] В единичных вещах, поскольку они не сохраняют [в себе] всей природы, которая существует там [в истинной Вселенной], присутствует ее сила, наличная там, где присутствует и сама [тамошняя Вселенная]; однако, дело не обстоит так, что она не всецело присутствует, поскольку и тогда [когда чувственный космос уже удалился в самобытие,] он отнюдь не был отсечен от ее силы, которую она дала ему; но берущий был способен взять только определенное количество её, несмотря на то, что она присутствует вся. То, где есть все силы, само, очевидно, присутствует, хотя сущее [как таковое] всё равно существует отдельно: ибо то, что становится эйдосом определенной вещи, уже отделено, пожалуй, от бытия всего, от в-себе-бытия, которое есть повсюду и лишь акцидентально относится к иному. Оно [т. е. истинное бытие] не принадлежит никому из тех, кто желает принадлежать ему, но насколько оно того захочет и насколько это возможно для стремящихся к нему, оно приближается к ним, когда они того хотят, не становясь, однако, принадлежащим ни тому, ни другому. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что оно таким образом присутствует во всех вещах, ибо оно не есть ни в одной из них как принадлежащее ей. Поэтому, возможно, не будет нелепым сказать, что [истинное бытие, или Душа] движется вместе с телом акцидентально, если говорится, что она есть при себе и не становится принадлежащей материи или телу, но всё тело просвещено свыше целым [Души]. Не следует удивляться тому, что [истинная Вселенная,] не

находясь сама в [каком-либо] месте вообще, присутствует во всех тех вещах, которые находятся в [некоем] месте; напротив, было бы удивительным и насколько это удивительно — невозможным, если бы [истинная Вселенная] имела свое место и присутствовала бы в чем-то другом, находящемся в месте [как таковом], или вообще присутствовала здесь и присутствовала бы таким способом, о котором мы говорим [т. е. не переходя в иное]. Итак, логос говорит, что по необходимости [истинная Вселенная] не получила места, присутствуя как целое в том, что присутствует [чувственно] в целом [чувственного мира] так же, как и в каждой отдельной вещи. В противном случае, [Душа] была бы и здесь, и там, так что стала бы делима на части и была бы телом. Но как, в самом деле, ты собираешься делить ее? Делить ее жизнь? Но если целое было жизнью, то часть жизнью не будет. Будешь ли ты делить ее ум, так чтобы один ум оказался в одной вещи, а другой — в другой? Но ни один из них не будет умом. Или ты разделишь ее бытие? Но часть сущего не будет самим сущим, если сущее было целым. Что же нам ответить, если кто-нибудь скажет, что по разделении тела его части оказываются телами? [В этом случае] делится не тело, но количественно определенное тело, и каждая часть называется телом благодаря эйдосу, согласно которому оно есть тело; однако, эта [истинная Вселенная] не есть что-то количественно определенное и вообще не есть каким-либо образом количественное.

4. Почему, в таком случае, [Платон говорил] о сущем и сущих, многих умах и многих душах, если сущее повсюду одно (и не только как что-то единовидное), и Ум один и Душа? Однако, [он говорит также, что] Душа всего отлична от других душ. Кажется, что это очевидное противоречие, и если сказанное имеет некую [умозрительную] необходимость, то все равно лишено убедительности: душа полагает невероятным, что единое [тождественное сущее] присутствует везде таким образом. Возможно, было бы лучше разделить целое так, чтобы то, от чего исходит разделение, никоим образом не умалялось, или же лучше [положить целое] порождающим и позволить [Душе всего] произойти из него; тогда то, что возникает наподобие частей, т. е. единичные души, наполнят уже все вещи. Но если то [умопостигаемое] сущее пребывает в себе [только] потому, что кажется странным и невозможным присутствовать целому разом повсюду, тогда то же самое будет относиться и к единичным душам. Ибо в этом случае они не будут находиться в тех телах, о которых говорится, что они в них существуют как целые в целых, но они или будут разделены, или, если они останутся целыми, будут [локализованы] где-то в теле, давая [из того места, где они в теле помещаются,] телу свои силы. Такая же трудность, как с пребывающим повсюду целым, имеет место не только с душами, но и с их силами. Получится так, что одна часть [тела] обладает только душой, а другая — только силой. [Потому мы спрашиваем:] как [вообще] есть многие души, умы, сущее и

сущие? К тому же, поскольку они выступают из первых начал как числа, а не как величины, они являются причиной [еще одного] подобного же затруднения: [а именно, неясно] как [будучи только числами] они наполняют [чувственную] Вселенную? То, что множество выступает [из единства] таким [вышеописанным] образом, не помогает нам добиться разрешения этих вопросов, поскольку мы будем утверждать, что сущее так же множественно благодаря инаковости, а не благодаря месту. Ибо сущее всецело всеедино, даже если оно множественно таким [умопостигаемым] способом, поскольку «сущее граничит с сущим» и есть «всеединое»,[5] Ум же множествен благодаря инаковости, а не благодаря месту, он — весь тот же самый. Так же ли души? Да, так же; поскольку и «то, что делимо в сфере тел»[6] означает то, что по природе лишено частей, но так как тела имеют величины, и эта природа души присутствует в них (или, лучше сказать, тела возникают там [т. е. в природе души]), то насколько тела делимы на части, настолько та природа, будучи воображенной [=явленной], присутствует в каждой из частей и, таким образом, рассматривается [Платоном] как делимая в сфере тел. Ее делимость не обозначает деления на части, но она есть повсюду как целое, она делает [явным] единое и истинную неделимость [=бесчастность] [своей] природы. Душевное бытие единым не исключает многие души, как и сущее не исключает сущих: [в истинной Вселенной] множественность отнюдь не воюет с единством, душе нет никакой нужды наполнять тела жизнью

посредством множественности; не дóлжно думать, что множественность души возникает [в чувственном] из-за величины тела, но прежде тел была и множественность, и единство души. Ибо многие души суть уже в [умопостигаемом] целом — и не в возможности, но каждая из них в действительности; ибо ничто не мешает единому и целому быть в себе многим, и ничто не мешает многим душам быть одной. Они, конечно, суть по отдельности, но не внеположны друг другу, не отчуждены друг от друга границами; так же как многие знания в одной и той же душе, каждое из которых таково же [по качеству], как и другие наличные в душе знания. Таким вот образом эта природа беспредельна.

5. Величие ее не должно пониматься как величие объема; ибо объем — вещь ничтожная, уходящая в небытие, как только его оставит предмет. Однако там [в истинной Вселенной] ничто не уходит, и даже если ты возьмешь что-то, оно не уйдет. Но если не уйдет, то зачем же бояться, как бы она от чего-нибудь не отступила? Как бы она отступила, не уходя? Эта природа неиссякаема и нетекуча. Ибо если бы она истекала, то простиралась бы лишь до тех пределов, до которых возможно течь, но так как она нетекуча — это невозможно, поскольку ей некуда течь, ибо она занимает собой всё или, лучше сказать, она есть всё: она — нечто более величественное, нежели существующее согласно природе тела; было бы справедливо полагать, что она дает нечто от себя эйдолу [чувственной] Вселенной,

дает столько, сколько последняя способна понести. Мы не должны говорить, что эта [истинная Вселенная] меньше той [чувственной] даже и по объему, что недостоверно уже потому, что невозможно меньшему распространиться на большее. Вообще, «меньшее» не должно говориться о той Вселенной, ибо невозможно, сравнивая, приложить объем к не-объемному: это все равно что сказать, что искусство врача меньше, чем тело врача; с другой стороны, не до́лжно полагать, что [истинная Вселенная] больше этой в количественном смысле, в каком «большое» и «малое» приложимо к телам, ибо [количество вообще] не приложимо к душе. О величии души [т. е. о том, что́ это за величие] говорит тот факт, что когда объем [одушевляемого ею тела] возрастает, та же самая душа, которая прежде занимала меньший объем, распространяется теперь на весь [больший] объем. Так что во всех отношениях нелепо прилагать объем к душе.

6. Почему же она [Душа мира] не входит [по истечении определенного периода] в другое тело? Потому что само тело, если оно это может, должно приблизиться к Душе, и уже приблизившись, оно принимается [Душой в общение]. Обладает ли тогда иное тело самой Душой, когда оно обладает той душой, которой обладает? И в чем отличие одной души от другой? Оно в предикате. Если одна и та же душа находится и в руке, и в ноге, то почему не та же самая душа находится в той и в другой [частях космоса]? Но если различны восприя-

тия [разных душ], то должны быть названы различными и [воспринимаемые] претерпевания; тогда, если есть различные предметы суждений, то они не есть сами выносящие суждения [субъекты], так что есть единый судящий субъект при множестве предметов суждений и множестве [своих] претерпеваний [или свойств], хотя тот, кто судит, не есть тот, кто претерпевает; такова [т. е. пассивна] природа определенного тела: так мы судим о приятном ощущении в пальце или о головной боли. Почему же одна душа не воспринимает то, о чем судит другая? Потому что налично суждение, а не претерпевание, следовательно, сама судящая душа не говорит: «Я вынесла суждение», но только судит; по той же причине зрение в нас не говорит [о том, что оно видит,] слуху, хотя оба судят, но над ними — рассудок. Однако, рассудок часто имеет предметы своих суждений в ином и осознаёт претерпевания иного; мы уже говорили об этом в других местах.[7]

7. Теперь еще раз скажем, как есть нечто тождественное над всеми [при всех]; это все равно что сказать, как существует каждая из чувственно-воспринимаемых вещей во множестве различных мест, не участвующих в чем-то тождественном. Ибо исходя из сказанного [нами выше,] неверно делить то тождественное сущее на многое, но правильнее возводить разделенное на части многое к единому; [правильнее мыслить] то единое [тождественное сущее] не пришедшим к этому множеству, но поскольку эти [многие вещи]

разбросаны в пространстве, в нас создается мнение, будто так же расколото то [тождественное себе начало], как если бы кто-нибудь разделил властвующее и удерживающее [какой-либо составленный] предмет в единстве [начало] на равное [частям предмета число частей]. Однако, наша рука может держать целое тело, например, жердь длиной во много локтей или что-нибудь другое; при этом удерживающее будет распространять свою власть на весь предмет, не делясь при этом на число частей, равное числу частей находящегося в руке предмета; граница [этой удерживающей предмет силы] простирается столь далеко, сколь сам удерживаемый предмет, но все равно рука количественно определена из себя, а не благодаря поднятому ей и удерживаемому телу. Если же ты припишешь удерживаемому телу другую длину, и его [снова] будет нести [та же] рука, то сила [руки] будет удерживать и это тело отнюдь не разделяясь на столько же частей, на сколько разделено тело. Тогда, если кто-нибудь исключит телесный объем руки, — устранит ли он, тем самым, ту силу, которая прежде была в руке? Разве не останется та же самая сила, не имеющая частей и присутствующая тем же самым образом во всех [своих] частях [и без всякого объема руки]? Представь себе маленький светящийся объем наподобие центра и большое прозрачное тело вокруг него, так что внутренний свет явлен во всем находящемся окрест [источника света], и нет лучей света, приходящих [в это тело] извне; разве в этом случае мы не должны утверждать, что то, что внутри, само

не претерпевает, но что оно распространяется на все внешнее, пребывая вместе с тем [в себе], и что свет, видимый в малом объеме, возобладал над внешним? Теперь, поскольку [и в чувственном космосе] свет не приходит из того малого телесного объема [т. е. из тела Солнца], — ибо оно имеет свет не потому что оно тело, но потому что светящееся тело, [а таково оно] благодаря иной, нетелесной, силе,[8] — возможно, кто-нибудь уберет объем тела, сохранив при этом силу света: скажет ли он тогда, что свет есть где-то, или равным образом он также распростерт и по целому внешней сферы? Ты уже не сможешь теперь мысленно зафиксировать место, где он был прежде, уже не сможешь сказать, откуда он пришел и куда идет, но окажешься в затруднении и недоумении, видя свет то здесь [в своем источнике], то в сферическом теле. Благодаря зрению, в случае Солнца можно все-таки сказать, откуда сияет свет, освещающий весь воздух; однако тот же самый свет ты видишь повсюду и он отнюдь не разделен на части. Это проясняют отсеченные [«части»] света: они не продолжают существовать вне связи с тем, откуда они пришли, но существуют лишь нераздельно [со своим источником]. В самом деле, если бы Солнце было только силой без тела и давало бы свет, свет не мог бы распространяться оттуда [где сейчас Солнце], и ты не мог бы сказать: откуда этот свет приходит, но он был бы повсюду единым, тождественным, безначальным, не имеющим ни в чем истока.

8. Итак, поскольку свет принадлежит телу, возможно сказать: откуда он приходит, ибо можно сказать, где есть тело; но если есть нечто нематериальное, и нет нужды ни в каком теле, поскольку оно по природе раньше тела и утверждено в самом себе или, лучше сказать, не нуждается в таком утверждении, — как тогда можно сказать, что что-то его здесь, а что-то — там, когда оно имеет такую природу, не имеет ни в чем своего истока, не происходит из какого-либо места и не принадлежит какому-либо телу? Поскольку [в противном случае, эта природа] уже будет иметь место, откуда она начинается, и будет относиться к определенному телу. Остается тогда сказать, что если что-нибудь участвует в ней, то оно участвует благодаря силе целого, в то время как само целое ничего не претерпевает ни таким [т. е. умаляясь из-за участия в нем иного], ни каким-либо другим способом и не разделяется на части. Ибо то, что имеет тело, претерпевает и делится на части, поскольку оно есть что-то подобное состоянию или эйдосу тела; однако, есть и то, что принадлежит не имеющему тела (напротив, тело хочет принадлежать ему); оно необходимо не претерпевает ни одним из телесных способов и не делится на части, ибо это претерпевание тела и принадлежит телу первично, поскольку оно тело. Так как есть тело, есть и делимое, так же как если есть нетело, то есть и неделимое. Ибо как ты разделишь то, что не обладает величиной? Тогда, если то, что имеет величину, участвует в том, что величины не имеет, оно участвует в нем без того, чтобы оно делилось на части,

в противном случае, оно будет вновь и вновь иметь величину. Когда ты говоришь, что оно есть во множестве вещей, ты не говоришь, что оно стало многим, но приспосабливаешь то, что случается со многими, к тому единому, видя его самого разом во многих. Это [пребывание единого во многих] нужно понимать в том смысле, что оно возникло в каждом из них или, опять же, во всех них, ибо оно [всегда] принадлежит себе и есть оно само, и поскольку оно есть оно само, оно не отделяется от себя. Опять же, оно не такое же по количеству, какова чувственная Вселенная или какая-либо ее часть; оно вообще не количественно, — как же оно будет неким определенным количеством? Ибо определенное количество принадлежит телу, однако никоим образом определенное количество нельзя приписать тому, что не есть тело, но принадлежит иной природе, так что не может быть названо даже количественно определенным; следовательно, оно не где-то, и значит — не здесь и не там; ибо то, что есть где-то, есть уже многократно [т. е. умножено и отделено от себя]. Тогда, если разделенное благодаря месту существует так, что одна часть его здесь, а другие — там, как может то, что нигде, быть разделенным? Оно должно быть неотделимым от себя, даже если многие стремящиеся к нему становятся им. Если многие стремятся к нему, то ясно, что они стремятся к нему как к целому, так что если они способны участвовать в нем, они будут, насколько это возможно [для них], участвовать в нем как в целом. Участвующие в нем [существа] должны обладать им таким обра-

зом, как если бы они в нем не участвовали, так как оно не есть что-то принадлежащее собственно им, поскольку таким образом оно остается целым и само в себе, и целым в видимых вещах. Ибо если оно не есть целое, оно не есть оно само, и стремящиеся к нему участвовали не в том, к чему стремились, но в ином, к чему не направлено их стремление.

9. В самом деле, если бы часть, возникающая в каждой отдельной вещи, была бы целым, и каждая была бы подобна первому, — а каждая единичная вещь пребывает вечно отсеченной [от целого и других частей], — то в этом случае были бы многие первые, и каждое было бы первым. Тогда, поскольку не было бы единого, в котором все они вместе и разом, что удерживало бы все эти вещи по отдельности? Это не могли бы быть их тела, ибо они [т. е. первичные сущие] не могли бы быть эйдосами тел, если, на самом деле, они подобны тому первому, от которого они произошли. Но если то, что называется частями во многих, суть силы того целого, то, в первую очередь, каждая из них не есть целое; тогда, как они могли прийти сюда, если были отсечены и оставили [свой исток]? Если же действительно они оставили его, то, очевидно, оставив, куда-то двинулись. В таком случае, есть ли те силы, что возникли в этом чувственном мире, так же и в том [горнем мире], или же нет? Если нет, то мы вынуждены будем говорить нелепости: тот мир умалился, стал бессильным, лишившись сил, которыми обладал прежде; но как было бы

возможно для сил существовать отдельно и быть отсеченными от своих сущностей? Если же они и Там, и в ином, тогда либо они будут здесь как целые, либо — как части их. Но если они будут частями, тогда другие части будут там [в истинной Вселенной]. Однако, если они здесь как целые, тогда либо они здесь так же, как и там, не разделенные на части, и, опять же, будучи там, они есть так же, как и повсюду — не разделенные; либо каждая из сил будет неким единичным целым, которое становится многим, и каждая из них будет подобна другой, так что каждая сущность будет иметь свою силу вместе с этим [имеющим возникнуть целым]; или сила, сопутствующая сущности, будет только одна, а другие будут лишь силами; поскольку как не может быть сущности без сил, так же — и сил без сущности. Ибо там [в истинной Вселенной] сила есть ипостась и сущность, или даже больше, чем сущность. Но если исходящие Оттуда — иные, ибо меньшие и более смутные, как менее ясный свет — от более яркого, так и сущности с сопутствующими им [здешними] силами: чтобы не возникло сил без сущностей, даже этим силам необходимо [быть при каких-то сущностях], и причем в первую очередь [этим силам], поскольку они всецело единовидны друг другу; [если это так, то] либо повсюду есть одна и та же сила, либо, если не повсюду, то где бы она [эта сила] ни присутствовала, она присутствует сразу как целое, как [душа] в одном и том же теле, не разделяясь, а если это так, то почему [единая сила будет присутствовать] не в целой Вселенной? В противном случае,

каждая сила будет делиться до бесконечности и уже не будет целым даже для себя, но благодаря разделению будет бессильной. В таком случае, если одна сила есть в одной части, а другая — в другой, то не будет сознания. Значит, дело здесь обстоит так же, как с образом чего-либо, подобным более слабому свету: если он отсечен от того, от чего происходит, то уже не существует; вообще говоря, ни одну вещь, имеющую свою ипостась от другого, существующую как образ, нельзя отсечь [от того, благодаря чему она существует,] и наделить [отдельным] ипостасным бытием, значит, также и эти силы [чувственного мира], происходящие от той [истинной Вселенной], не могут быть отсечены от нее. Но если это так, тогда то, от чего они происходят, будет одновременно и там [в себе], и там, где есть эти силы, так что, опять же, оно будет присутствовать повсюду разом как целое и неделимое.

10. Но если кто-нибудь скажет, что вовсе не необходимо для эйдола зависеть от чего-либо в первообразе, ибо есть образы, существующие и при отсутствии первообразов, образами которых они являются, например, когда исчезает огонь, теплота продолжает существовать в нагретых вещах. — В первую очередь, что касается первообраза и образа, то если говорить об образах, созданных живописцами, мы скажем, что в этом случае нет производящего их первообраза, но живописец, даже если он пишет автопортрет, не является его подобием, ибо пишет не тело художника или [его телес-

ный] эйдос, который был [в результате] воплощен; [то, что изображено —] это не сам художник, но определенное расположение цветов, о котором следует сказать, что оно создало этот вот образ. Это не есть в собственном смысле творение образа и изображения, какое имеет место в водах, зеркалах или в телах — в этих случаях образ имеет свое существование в собственном смысле слова **от** предшествующего [первообраза] и от него же возникает; в этих случаях для того, что возникло из чего-либо, невозможно существовать будучи отделенным от своего истока. Но они [наши оппоненты] будут утверждать, что подобным образом существуют [только] слабейшие силы, приходящие от первейших [нежели они сущностей]. Что же касается сказанного об огне, то теплоту не следует называть его образом, если только кто-нибудь не скажет, что огонь заключен в теплоте; поскольку если это так, то [внутренняя форма тепла] произведет теплоту без огня. И тогда, даже если не сразу, [все равно — рано или поздно —] горячее тело перестанет быть горячим и охладится, когда отступит огонь. Но если они собираются подавить [=угасить] эти силы, то в первую очередь будут утверждать, что только Единое нетленно, и сделают тленными души и Ум. Они сделают текучими вещи, происходящие из нетекучих сущностей. Так, если бы Солнце было утверждено в каком-то определенном месте, оно излучало бы один и тот же свет на те же самые места; если же кто-нибудь сказал бы, что свет был бы не тот же самый, то он благодаря этому уверил бы себя,

что тело Солнца текуче. Но то, что происходящее от того [Первоначала] нетленно, то, что бессмертны души и все умы, говорилось нами многократно в других местах.

11. Однако почему, если умопостигаемое есть повсюду как целое, не все вещи участвуют в нем как в целом? И почему Там есть первые, вторые, а после них еще и иные? До́лжно полагать, что присутствующее присутствует благодаря способности принимать [умопостигаемый способ существования] и что [умопостигаемое] бытие присутствует в сущем отнюдь не умаляясь от того, что в нем присутствует способное присутствовать; и насколько оно способно присутствовать, настолько оно и присутствует — не пространственно, но как прозрачность [открытость, очевидность] в свете, изменение же в смутное происходит иным способом. Первые, вторые и третьи порядки [чины существ] и сил, и различий существуют, конечно же, не в силу мест. Ибо ничто не мешает быть различенным вещам вместе, быть так же, как душа, ум и все знания — бо́льшие и подчиненные им. Ибо глаза воспринимают цвет, обоняние — запах, и другие чувства — другие вещи, которые приходят от одного и того же предмета и которые в предмете суть все вместе, а не по отдельности. Разнообразно ли, в таком случае, то [умопостигаемое], множественно ли оно? Да, но его разнообразие, опять же, просто́, и его многое едино. Ибо есть и логос, который един и мног, и всё сущее есть одно, поскольку его иное в нем и его инаковость принадлежит ему, так как не

принадлежит не-сущему. Сущее принадлежит единому, которое не отделено от себя; где бы ни было сущее, его единое присутствует в нем, и единое, опять же, есть в-себе-бытие. Ибо оно присутствует [в сущем], будучи отделено от сущего. Но иным способом чувственные вещи присутствуют в умопостигаемых (те из них, что присутствуют в тех, в коих присутствуют), и другим способом умопостигаемое присутствует в себе; иным ведь способом присутствует тело в душе, а иным — знания в душе, иным способом одни знания присутствуют в других знаниях, а иным — знания в рассудке; и совсем иным способом присутствует одно тело в другом.

12. Точно так же бывает звук в воздухе и слово в звуке, и ухо, присутствуя, принимает [звук] и ощущает его; и если ты положишь иное ухо в промежутке между [источником звука и первым ухом], слово и звук достигнут и его; лучше сказать, ухо придет к слову;[9] множество глаз могут смотреть на одну и ту же вещь, и все наполняться созерцанием ее (хотя этот видимый [здесь — в значении: объективно существующий] предмет может существовать отдельно [от любого из восприятий], ибо одно было ухо, а другое — глаз); таким же точно образом то, что способно иметь душу, будет иметь ее, и еще иное и [другое] иное будет иметь ее от того же самого [источника]. Звук был повсюду в воздухе не как один звук, разделенный на части, но как один целый звук, присутствующий повсюду; и в случае зрения, если бы претерпевающий воздух имел форму, она

не была бы разделена на части, ибо где бы ни находился глаз, он будет видеть форму. С этим согласны не все,[10] однако скажем и об этом — с тем, чтобы показать, что многие вещи могут участвовать в едином и тождественном. В случае звука более очевидно, что целый эйдос есть во всем воздухе, ибо все [слушающие] не услышали бы один и тот же [звук], если бы сказанное слово не находилось повсюду как целое, и каждый из слушающих не принимал бы подобным образом целого. Если в этом случае целый звук и не распространяется в целом воздухе, поскольку эта вот его часть связана с этой вот частью воздуха, и одна делится вместе с другой, то почему должно быть недостоверным то, что душа не распространяется и не делится вместе с телами, но присутствует повсюду, где присутствует, и есть повсюду во Вселенной, не будучи при это разделенной? Когда она возникает в телах, как бы она ни возникала, ее существование аналогично уже изреченному слову в воздухе, но прежде тел она подобна говорящему или имеющему сказать. Но даже и возникая в телах, она не отделена так от бытия как предмет, производящий звук, который имеет его в себе и отдает вовне. Таким образом, то, что происходит со звуком, не тождественно тому, для чего [рассмотрение звука] послужило примером, но некоторое подобие есть; то, что происходит с душой, поскольку она принадлежит иной природе, не должно пониматься в том смысле, что одна ее часть в теле, а другая в себе, но что-то, что есть в себе как целое, воображается [т. е. приходит к бытию-в-образе] как

целое во множестве. И опять — иное пришло, чтобы взять душу, и снова имеет из невидимого то, что было и в иных телах. Ибо дело не обстоит таким образом, что душа не готова [к бытию душой], прежде чем ее часть не расположится здесь, придя к этой вот вещи, но таким образом, что то, что называлось пришедшим во Вселенную, [остается] в себе и существует в себе, хотя мы мним, что оно приходит сюда. Ибо как бы оно могло прийти? Если же Душа не пришла, но видимо сейчас присутствует здесь, не дожидаясь того, чтó будет участвовать в ней, то ясно, что она будет присутствовать и в себе, и в этой вот [участвующей в ней вещи]. Но если, присутствуя в себе, она присутствует сразу и в вещи, значит, она пришла к ней. Если же эта вещь была вне бытия таким образом и пришла к существующему таким образом, и родилась в красоте [космосе] жизни, и этот космос жизни был при себе, и весь был при себе, не разделившись так, чтобы стать объемным — ибо не было объема, — тогда то, что пришло к нему, пришло не к объему; значит, оно участвовало не в части, но коль скоро и иная вещь придет в этот космос, то будет участвовать в нем как в целом. Подобным образом, если то, о чем шла речь [т. е. космос жизни], есть в этих единичных вещах как целое, он будет присутствовать таким образом во всех и в каждой из вещей. Значит, он будет повсюду — тождественный в числе, не делимый на части, но присутствующий как целое.

13. Откуда же берется протяженность всех небесных и живых существ? [Ее источник] непротяжен. Ибо есть чувственное восприятие, к которому мы обращаемся, когда не верим сказанному [нами выше], и оно говорит нам, что это — здесь, а то — там, однако логос говорит, что «здесь» и «там» не возникают в силу протяженности этих «здесь» и «там», но все то, что протяженно, участвует в том, что само непротяженно. Если что-то собирается участвовать в чем-то, ясно, что оно не будет участвовать в себе, ибо в противном случае, оно не будет причастником, но самим собой. Тело тогда, если оно участвует в чем-то, не может участвовать в теле, ибо само уже есть тело. В самом деле, тело не будет участвовать в теле. Тогда и величина не будет участвовать в величине, поскольку она сама уже величина. Ибо даже если взять сложение, то величина, которая была прежде, не участвует в другой величине, ибо сама величина в два локтя не становится [в результате прибавления] величиной в три локтя, но подлежащее, имевшее одно количество, становится имеющим другое; в противном случае, два было бы тремя. Тогда, если разделенное и имеющее определенное протяжение будет участвовать в качественно ином или вообще в ином, тогда то, в чем оно будет участвовать, должно быть неделимым, непротяженным и неколичественным. Значит, то, что будет присутствовать в нем, должно присутствовать в нем повсюду как целое и бесчастное, но бесчастное не в смысле малости, ибо таким образом оно не перестанет быть делимым, и его не хватит на все

участвующее в нем, к тому же оно не сможет оставаться тождественным в случае роста участвующего в нем. Оно бесчастно и не в смысле точки, ибо объем не есть точка, но в нем бесконечно много точек; также [если представить бесчастность умопостигаемого бесчастностью точки] это [участвующее в нем тело] будет бесконечностью точек, так что не будет непрерывности [тел], следовательно, не подходит и этот способ [бесчастности]. Тогда, если весь объем [нашей Вселенной] будет иметь [истинную Вселенную] как целое, то будет иметь ее в целом себя.

14. Но если одна и та же Душа есть во всех местах, то каким образом существует особая душа отдельной вещи? И почему одна душа блага, а другая зла? [Единое и тождественное сущее — Душа-Ипостась] достаточно для каждого и обладает всеми душами и всеми умами. Ибо оно единое и беспредельное, и обладает всеми вещами вместе и каждой в отдельности, опять же, не отделяя их друг от друга. Почему бы еще оно могло быть названо беспредельным, если не потому, что обладает всеми вещами вместе — всякой жизнью, всякой душой и всяким умом? Но каждое из них не отделено от других границами, поэтому оно, опять же, одно. Значит, оно [истинное сущее] не должно обладать одной только жизнью, но жизнью беспредельной и, опять же, одной — таким [беспредельным же] образом, потому что все жизни, будучи вместе, не свалены [беспорядочно] в едином, но начинаясь из единого [тождествен-

ного сущего], они [вместе с тем] пребывают там, где начались; лучше даже сказать не «начались», но всегда есть таким образом [т. е. вечно исходят из своего истока]; ибо там нет становления и, следовательно, разделения на части, но оно [единое сущее] кажется разделенным на части постигающему. То, что Там, есть изначально и издревле; возникающее же приближается к нему и думает связаться с ним и от него зависеть. А мы — кто есть мы? Есть ли мы лишь приближающиеся и возникающие во времени? Нет, прежде возникновения этого становления мы были Там разными людьми, некоторые из нас — даже богами, чистыми душами и Умом, единым со всей сущностью; мы были частями умопостигаемого, не отделенными и не отсеченными от него, но принадлежащими Целому; мы не отсечены от него даже сейчас. Но теперь иной человек, желающий существовать, приблизился к тому [изначальному] человеку; когда он нашел нас, — а мы были не вне [той] Вселенной, — он окружил [букв.: «обложил»] нас собой и присоединил себя к тому [горнему] человеку, которым был каждый из нас тогда. (Как если бы были единый голос и единое слово, и один здесь, а другой Там обратили бы к нему свой слух и услышали его, и приняли, и слышание возникло в действительности, имея присутствующим действующее в нем.) И мы возникли состоящими из двух и оказались не тем одним, кем мы были прежде; и сейчас мы бываем порой тем человеком, что присоединился после, когда первый [истинный человек] бездеятелен в нас и не присутствует другим способом.

15. Но почему приблизившееся приблизилось? Потому что в нем было нечто подходящее к тому, к чему оно приспосабливалось. Но то, что возникло таким образом, возникло не принявшим всей Души: хотя всё [содержание Души] присутствует, но не в нем; и другие живые существа — и растения [, и чувственный человек —] имеют столько, сколько способны взять: когда голос произносит слово, одни понимают [это] слово, воспринимая его вместе со звучанием голоса, другие становятся участвующими только в звуке и ударе [воздуха, т. е. слышат только звук]. Когда появляется какое-либо живое существо, которое обладает присутствующей в нем душой, исшедшей из [истинно] сущего, оно связывается благодаря ей со всем сущим; присутствует и тело — не пустое, не неодушевленное тело, оно не лежит в неодушевленном и не было там даже прежде; [в момент одушевления] оно, так сказать, оказывается еще ближе [к Душе], благодаря своей готовности [принять Душу], и становится уже не только телом, но и живым телом; благодаря как бы своему соседству, оно пользуется и наслаждается неким следом Души, не частью ее, но как бы некой теплотой и от нее исходящим просвещением: в нем появляется становление желаний удовольствий, страданий, — не чуждым [душевной жизни] оказывается тело возникшего живого существа. Сама душа [, пришедшая] из Бога, безмолвствует, покоясь в себе в соответствии со своим характером; тело же, благодаря своей слабости, безумствует и бушует, оно текуче и получает извне уда-

ры и раны, оно кричит об этом общему живого существа и передает свою смуту Целому. Как на народном собрании: старейшие граждане сидят в спокойствии, размышляя,[11] беспорядочная же толпа, нуждаясь в пище или движимая какой-либо иной страстью, ввергает все собрание в бессмысленный и беспорядочный галдеж. Когда подобные люди молчат, и речи разумного человека проникают в них, тогда большинство сохраняет порядок, и худшее не властвует; если же дело не обстоит так, то властвует худшее, а лучшее замолкает, ибо шум и смута не дают воспринимать исходящее свыше слово — это порок городов и собраний. Это также и людской порок: человек имеет в себе толпу удовольствий, влечений и страхов, господствующих, если [составленный человек] сдается таким низшим людям; но когда он порабощает эту толпу, он восходит вновь к тому человеку, которым он был, он есть уже тот человек [в этом случае] и дает то, что он дает телу, как иному, нежели он сам. Но некто иной [т. е. не истинный человек] живет то одной жизнью, то другой, он становится смешанным из благого себя и дурного иного.

16. Однако, если та природа [т. е. природа души] не может стать порочной [или злой], и таков [как мы говорим] способ присутствия и вхождения души в тело, то что значат все эти периодические нисхождения и, опять, восхождения, суды и вхожденья в тела других живых существ? Мы ведь приняли эти учения от тех, кто в древности лучше всех философствовал о душе, а потому

следовало бы нам постараться показать, что наши рассуждения согласны с их [мыслями], или, во всяком случае, не противоречат им.[12] Поскольку участие в той природе не обозначает ее прихода в этот мир и отступления от себя, но [возникновение] нашей природы Там [в истинной Вселенной] и участие в ней, ясно, что то, что древние философы называли «приходом [в этот мир»], до́лжно называть [т. е. указывать на] возникновение там природы тела и участие в жизни и душе; вообще говоря, этот «приход» не должен пониматься пространственно, но называть способ общения [души и тела]. Так что «нисхождение» обозначает возникновение в теле в том смысле, в каком мы говорили, что душа возникает в теле, давая телу нечто от себя, не становясь чем-то принадлежащим ему; и «уход» обозначает, что тело [уже] никоим образом не общается с душой; есть и порядок такого общения для всех частей этой Вселенной, но душа, находясь как бы на границе умопостигаемого места, часто дает [частям чувственной Вселенной] нечто от себя, поскольку она близка к ним благодаря своей силе и это расстояние еще уменьшается в силу закона [существования] этой [низшей] природы; но такого рода общение есть зло для души и удаляет от нее благо. Но почему? Потому что если даже она не принадлежит определенному телу, все равно, когда она называется душой этого вот тела, она как-то выступает из [истинной] Вселенной и становится частной душой, ибо ее энергия более не полностью направлена на целое, хотя она сама принадлежит целому; так же как если бы кто-

нибудь обладающий знанием всей науки направлял свою деятельность на какую-либо часть ее, в то время как его благо не содержится в какой-либо части знания, но — во всей науке, которой он обладает. Так и душа, принадлежащая всему умопостигаемому космосу, скрывающая в целом свою часть, так сказать, «выпрыгивает» из целого в часть и делает себя в ней частичной душой: как если огонь, способный сжечь всё, бывает принужден сжигать нечто небольшое, хоть он и сохраняет в себе все свои силы. Итак, душа, когда она всецело отделена от тела, есть эта вот душа, не будучи этой вот [в телесном смысле]; когда же она непространственно отделяется от [Души-Ипостаси], она становится «этим вот» в своей энергии, и «это вот» есть часть, а не целое, хотя даже и так [в этом отделенном своем состоянии] она иным способом есть Всё; но когда она ничем не руководит, она всецело есть вся душа, даже будучи частью, — так сказать, в возможности. Что же до ее возникновения в Аиде, то если это [выражение] обозначает приход в невидимое,[13] то называет ее отдельное от тела бытие, о котором мы уже говорили; если же некое худшее место, то что в этом удивительного, поскольку даже сейчас говорится, что душа находится в том же месте, где и наши тела? Но что, если уже не будет более тела? Если эйдол [в течение здешней жизни] не был отторгнут от души, почему бы ей не находиться там, где находится и эйдол?[14] Если же философия всецело освобождает, то один только эйдол отходит в худшее место, сама же душа оказывается исключительно

в умопостигаемом, не теряя ничего от себя. Так обстоит дело с эйдолом, возникшим [из души] таким образом [о котором мы говорили]; когда же сама душа освещает себя, склоняясь в другую [лучшую] сторону, она сосредоточивается в Целом и уже не существует [в здешней] действительности, но, опять же, и не уничтожается. Достаточно об этом; вернемся к изначальному вопросу.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Платоновский текст, на котором базируется заданный здесь Плотином вопрос (*Тимей*, 35a1–6), является одним из основополагающих текстов неоплатонического учения о Душе (создание Демиургом Мировой души).

2. Здесь Плотин рассматривает аристотелевское определение места. См.: Аристотель. *Физика*, Δ. 4. 212a5–11.

3. Возможно, здесь Плотин имеет в виду Парменида. См.: Fr. B. 8 23–24 DK.

4. Мысль о присутствии энергии была широко распространена в начале нашей эры. См.: Псевдо-Аристотель. *О космосе*, 6. 397b–398a. О душах как лучах света см.: Плутарх. *О лице, которое появляется на диске Луны*, 28. 943D; *Герметика*, XII. 1.

5. См.: Парменид. Fr. B. 8. 25; 5 DK.

6. Снова подразумевается *Тимей*, 35a2–3.

7. Возможно, это ссылка на *Enn*. IV. 9. 2–3 (о единстве единичных душ); в *Enn*. IV. 7. 6–7 рассматривается

вопрос о единстве души в разнообразии чувственных восприятий.

8. О нематериальности света см.: *Enn*. II. 1. 7. 26–28; IV. 5. 6–7.

9. Еще более выразительную интерпретацию этого звукового образа см. в *Enn*. III. 8. 9. 26–29.

10. Сам Плотин с этим также не соглашался. См.: *Enn*. IV. 5. 6.

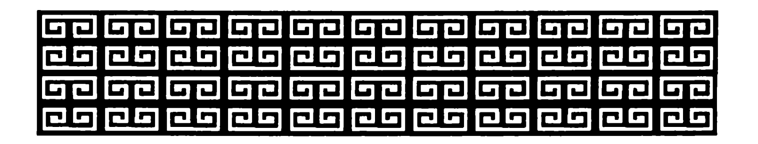
11. Здесь Плотин мог иметь в виду римский Сенат: часть его окружения составляли сенаторы (см.: Порфирий. *Жизнь Плотина*, гл. 7), однако вряд ли это ссылка на какой-либо конкретный эпизод из римской истории или скрытая цитата из латинской литературы (Анри (Henry) и Швицер (Schwyzer) указывают на Вергилия. *Энеида*, 1. 148–153).

12. Плотин сам настаивает на своем традиционализме; «древние философы», в данном случае, конечно же, Платон и, во-вторых, пифагорейцы.

13. В греческом тексте, в данном случае, имеет место игра слов, которая теряется при переводе на другие языки.

14. О душе и ее эйдоле, или тени, с приведенным в подтверждение фрагментом из *Одиссеи*, 11. 601–603 о Геракле и его тени в Аиде, см.: *Enn*. I. 1. 12; IV. 3. 32–34. 1.





ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟ ΟΝ ΕΝ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΝ ΟΝ ΑΜΑ ΠΑΝΤΑΧΟΥ ΕΙΝΑΙ ΟΛΟΝ ΠΡΩΤΟΝ

1. Ἆρά γε ἡ ψυχὴ πανταχοῦ τῷ παντὶ πάρεστιν, ὅτι σῶμά ἐστι τοῦ παντὸς τοσόνδε, περὶ τὰ σώματα φύσιν ἔχουσα μερίζεσθαι; Ἢ καὶ παρ᾽ αὐτῆς πανταχοῦ ἐστιν, οὐχ οὗπερ ἂν ὑπὸ σώματος προαχθῇ, ἀλλὰ σώματος εὑρίσκοντος αὐτὴν πρὸ αὐτοῦ πανταχοῦ οὖσαν, ὥστε, ὅπου ἂν τεθῇ, ἐκεῖ εὑρίσκειν ψυχὴν οὖσαν πρὶν αὐτὸ τεθῆναι ἐν μέρει τοῦ παντός, καὶ τὸ ὅλον τοῦ παντὸς σῶμα τεθῆναι ἐν ψυχῇ οὔσῃ; Ἀλλ᾽ εἰ ἔστιν εἰς τοσοῦτον πρὶν τὸ τοσόνδε σῶμα ἐλθεῖν πληροῦσα τὸ διάστημα πᾶν, πῶς οὐ μέγεθος ἕξει; Ἢ τίς τρόπος ἂν εἴη τοῦ εἶναι ἐν τῷ παντὶ πρὶν τὸ πᾶν γενέσθαι τοῦ παντὸς οὐκ ὄντος; Τό τε ἀμερῆ λεγομένην καὶ ἀμεγέθη εἶναι πανταχοῦ εἶναι μέγεθος οὐκ ἔχουσαν πῶς ἄν τις παραδέξαιτο; Καὶ εἰ τῷ σώματι λέγοιτο συνεκτείνεσθαι μὴ σῶμα οὖσα, οὐδ᾽ ὧς ἐκφεύγειν ποιεῖ τὴν ἀπορίαν τῷ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ μέγεθος αὐτῇ διδόναι. Ὁμοίως γὰρ ἄν τις καὶ ἐνταῦθα ζητήσειεν εὐλόγως, ὅπως κατὰ συμβεβηκὸς μεγεθύνεται. Οὐ γὰρ δή, ὥσπερ ἡ ποιότης, οἷον γλυκύτης ἢ χρόα, κατὰ πᾶν τὸ σῶμα, οὕτω καὶ ἡ ψυχή. Τὰ μὲν γὰρ πάθη τῶν σωμάτων, ὥστε πᾶν τὸ πεπονθὸς ἔχειν τὸ πάθος, καὶ μηδὲν εἶναι ἐφ᾽ ἑαυτοῦ σώματος ὄν τι καὶ γινωσκόμενον τότε· διὸ καὶ ἐξ ἀνάγκης τοσοῦτον, τό τε

ἄλλου μέρους λευκὸν οὐχ ὁμοπαθὲς τῷ ἄλλου. Καὶ *ἐπὶ τοῦ λευκοῦ τὸ αὐτὸ μὲν εἴδει τὸ ἐπ᾽ ἄλλου πρὸς τὸ ἐπ᾽ ἄλλου μέρους, οὐ μὴν ταὐτὸν ἀριθμῷ, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ ἀριθμῷ τὸ ἐν τῷ ποδὶ καὶ τῇ χειρὶ ὑπάρχει, ὡς δηλοῦσιν αἱ ἀντιλήψεις.* Καὶ *ὅλως ἐν μὲν ταῖς ποιότησι τὸ αὐτὸ μεμερισμένον θεωρεῖται, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ οὐ μεμερισμένον, οὕτω δὲ μεμερίσθαι λεγόμενον, ὅτι πανταχοῦ.* Λέγωμεν *οὖν ἐξ ἀρχῆς περὶ τούτων, εἴ τι ἡμῖν σαφὲς καὶ εὐπαράδεκτον γένοιτο, πῶς ἀσώματος καὶ ἀμεγέθης οὖσα δύναται εἰς πλεῖστον ἰέναι εἴτε πρὸ τῶν σωμάτων εἴτ᾽ ἐν τοῖς σώμασι.* Τάχα *δέ, εἰ φανείη καὶ πρὸ τῶν σωμάτων τοῦτο δύνασθαι, ῥᾴδιον ἂν καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων παραδέξασθαι τὸ τοιοῦτο γένοιτο.*

2. Ἔστι *δὴ τὸ μὲν ἀληθινὸν πᾶν, τὸ δὲ τοῦ παντὸς μίμημα, ἡ τοῦδε τοῦ ὁρατοῦ φύσις.* Τὸ *μὲν οὖν ὄντως πᾶν ἐν οὐδενί ἐστιν· οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ.* Ὃ *δ᾽ ἂν μετὰ τοῦτο ᾖ, τοῦτο ἤδη ἀνάγκη ἐν τῷ παντὶ εἶναι, εἴπερ ἔσται, καὶ μάλιστα ἐξ ἐκείνου ἠρτημένον καὶ οὐ δυνάμενον ἄνευ ἐκείνου οὔτε μένειν οὔτε κινεῖσθαι.* Καὶ *γὰρ εἰ μὴ ὡς ἐν τόπῳ τις τιθεῖτο τὸ τοιοῦτον, τὸν τόπον νοῶν ἢ πέρας σώματος τοῦ περιέχοντος καθὸ περιέχει, ἢ διάστημά τι ὃ πρότερον ἦν τῆς φύσεως τοῦ κενοῦ καὶ ἔτι ἐστίν, ἀλλὰ τῷ γε οἷον ἐρείδεσθαι ἐπ᾽ αὐτοῦ καὶ ἀναπαύεσθαι πανταχοῦ ὄντος ἐκείνου καὶ συνέχοντος, τὴν τοῦ ὀνόματος ἀφεὶς κατηγορίαν τῇ διανοίᾳ τὸ λεγόμενον λαμβανέτω.* Τοῦτο *δὲ ἄλλου χάριν εἴρηται, ὅτι τὸ πᾶν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ ὂν οὐ ζητεῖ τόπον, οὐδ᾽ ὅλως ἔν τινι.* Πᾶν *δὴ τὸ πᾶν οὐκ ἔστιν ὅπως ἀπολείπεται ἑαυτοῦ, ἀλλ᾽ ἔστι τε πεπληρωκὸς ἑαυτὸ καὶ ὂν ἴσον ἑαυτῷ· καὶ οὗ τὸ πᾶν, ἐκεῖ αὐτό· τὸ γὰρ πᾶν αὐτό ἐστιν.* Ὅλως *τε,*

εἴ τι ἐν τῷ παντὶ ἱδρύθη ἄλλο ὂν παρ᾽ ἐκεῖνο, μεταλαμβάνει αὐτοῦ καὶ συντυγχάνει αὐτῷ καὶ ἰσχύει παρ᾽ αὐτοῦ οὐ μερίζον ἐκεῖνο, ἀλλ᾽ εὑρίσκον αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ αὐτὸ προσελθὸν ἐκείνῳ ἐκείνου οὐκ ἔξω ἑαυτοῦ γενομένου· οὐ γὰρ οἷόν τε ἐν τῷ μὴ ὄντι τὸ ὂν εἶναι, ἀλλ᾽ εἴπερ, τὸ μὴ ὂν ἐν τῷ ὄντι. Ὅλῳ οὖν ἐντυγχάνει τῷ ὄντι· οὐ γὰρ ἦν ἀποσπᾶσθαι αὐτὸ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, καὶ τὸ πανταχοῦ δὲ λέγεσθαι εἶναι αὐτὸ δῆλον, ὅτι ἐν τῷ ὄντι· ὥστε ἐν ἑαυτῷ. Καὶ οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ τὸ πανταχοῦ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἐν ἑαυτῷ· ἤδη γὰρ γίνεται τὸ πανταχοῦ ἐν ἑνί. Ἡμεῖς δὲ τὸ ὂν ἐν αἰσθητῷ θέμενοι καὶ τὸ πανταχοῦ ἐκεῖ τιθέμεθα, καὶ μέγα νομίζοντες τὸ αἰσθητὸν ἀποροῦμεν, πῶς ἐν μεγάλῳ καὶ τοσούτῳ ἐκείνη ἡ φύσις ἐκτείνεται. Τὸ δέ ἐστι· τοῦτο τὸ λεγόμενον μέγα μικρόν· ὃ δὲ νομίζεται μικρόν, ἐκεῖνο μέγα, εἴ γε ὅλον ἐπὶ πᾶν τούτου μέρος φθάνει, μᾶλλον δὲ τοῦτο πανταχόθεν τοῖς αὐτοῦ μέρεσιν ἐπ᾽ ἐκεῖνο ἰὸν εὑρίσκει αὐτὸ πανταχοῦ πᾶν καὶ μεῖζον ἑαυτοῦ. Ὅθεν ὡς οὐκ ἐν τῇ ἐκτάσει πλέον τι ληψόμενον ἔξω γὰρ ἂν καὶ τοῦ παντὸς ἐγίνετο περιθεῖν αὐτῷ ἐβουλήθη, οὔτε δὲ περιλαβεῖν δεδυνημένον οὐδ᾽ αὖ ἐντὸς γενέσθαι ἠγάπησε τόπον ἔχειν καὶ τάξιν οὗ σῴζοιτο γειτονοῦν αὐτῷ παρόντι καὶ οὐ παρόντι αὖ· ἔστι γὰρ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ἐκεῖνο, κἂν τι αὐτῷ ἐθέλῃ παρεῖναι. Ὅπου δὴ συνιὸν τὸ σῶμα τοῦ παντὸς εὑρίσκει τὸ πᾶν, ὥστε μηδὲν ἔτι δεῖσθαι τοῦ πόρρω, ἀλλὰ στρέφεσθαι ἐν τῷ αὐτῷ, ὡς παντὸς ὄντος τούτου, οὗ κατὰ πᾶν μέρος αὐτοῦ ἀπολαύει ὅλου ἐκείνου. Εἰ μὲν γὰρ ἐν τόπῳ ἦν ἐκεῖνο αὐτό, προσχωρεῖν τε ἔδει ἐκεῖ καὶ εὐθυπορεῖν καὶ ἐν ἄλλῳ μέρει αὐτοῦ ἄλλῳ μέρει ἐφάπτεσθαι ἐκείνου καὶ εἶναι τὸ πόρρω καὶ ἐγγύθεν· εἰ δὲ μήτε τὸ πόρρω μήτε τὸ ἐγγύθεν, ἀνάγκη ὅλον παρεῖναι, εἴπερ πάρεστι. Καὶ ὅλως

ἐστὶν ἐκείνων ἑκάστῳ, οἷς μήτε πόρρωθέν ἐστι μήτε ἐγγύθεν, δυνατοῖς δὲ δέξασθαί ἐστιν.

3. *Ἆρ' οὖν αὐτὸ φήσομεν παρεῖναι, ἢ αὐτὸ μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ εἶναι, δυνάμεις δὲ ἀπ' αὐτοῦ ἰέναι ἐπὶ πάντα, καὶ οὕτως αὐτὸ πανταχοῦ λέγεσθαι εἶναι; Οὕτω γὰρ τὰς ψυχὰς οἷον βολὰς εἶναι λέγουσιν, ὥστε αὐτὸ μὲν ἱδρῦσθαι ἐν αὐτῷ, τὰς δ' ἐκπεμφθείσας κατ' ἄλλο καὶ κατ' ἄλλο ζῷον γίγνεσθαι. Ἢ ἐφ' ὧν μὲν τὸ ἕν, τῷ μὴ πᾶσαν τὴν φύσιν ἀποσῴζειν τὴν οὖσαν ἐν αὐτῷ ἐκείνῳ, ἐνταῦθα δύναμιν αὐτοῦ ᾧ πάρεστι. παρεῖναι· οὐ μὴν οὐδ' ὧς ἐκεῖνο μὴ ὅλως παρεῖναι, ἐπεὶ καὶ τότε οὐκ ἀποτέτμηται ἐκεῖνο τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, ἣν ἔδωκεν ἐκείνῳ· ἀλλ' ὁ λαβὼν τοσοῦτον ἐδυνήθη λαβεῖν παντὸς παρόντος. Οὗ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὅμως ὄν· γενόμενον μὲν γὰρ τοῦδε εἶδος ἀπέστη ἂν τοῦ τε πᾶν εἶναι τοῦ τε εἶναι ἐν αὐτῷ πανταχοῦ, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ καὶ ἄλλου. Μηδενὸς δὲ ὂν τοῦ θέλοντος αὐτοῦ εἶναι, ὃ ἂν αὐτῷ ἐθέλῃ, ὡς δύναται πελάζει οὐ γενόμενον ἐκείνου, ἀλλ' ἐκείνου ἐφιεμένου αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ἄλλου. Θαυμαστὸν οὖν οὐδὲν οὕτως ἐν πᾶσιν εἶναι, ὅτι αὖ ἐν οὐδενί ἐστιν αὐτῶν οὕτως ὡς ἐκείνων εἶναι. Διὸ καὶ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς οὕτω λέγειν συμπαραθεῖν τῷ σώματι καὶ τὴν ψυχὴν οὐκ ἄτοπον ἴσως, εἰ αὐτὴ μὲν ἐφ' ἑαυτῆς λέγοιτο εἶναι οὐχ ὕλης γενομένη οὐδὲ σώματος, τὸ δὲ σῶμα πᾶν κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ οἱονεὶ ἐλλάμποιτο. Θαυμάζειν δὲ οὐ δεῖ, εἰ αὐτὸ μὴ ὂν ἐν τόπῳ παντὶ τῷ ἐν τόπῳ ὄντι πάρεστιν· ἦν γὰρ ἂν τοὐναντίον θαυμαστὸν καὶ ἀδύνατον πρὸς τῷ θαυμαστῷ, εἰ τόπον καὶ αὐτὸ ἔχον οἰκεῖον παρῆν ἄλλῳ τῷ ἐν τόπῳ, ἢ ὅλως παρῆν, καὶ παρῆν οὕτως, ὥς τοι ἡμεῖς φαμεν. Νῦν δέ φησιν ὁ λόγος, ὡς ἀνάγκη αὐτῷ τόπον*

οὐκ εἰληχότι ᾧ πάρεστι τούτῳ ὅλον παρεῖναι, παντὶ δὲ παρὸν ὡς καὶ ἑκάστῳ ὅλον παρεῖναι. Ἢ ἔσται αὐτοῦ τὸ μὲν ὡδί, τὸ δὲ ἄλλοθι· ὥστε μεριστὸν ἔσται καὶ σῶμα ἔσται. Πῶς γὰρ δὴ καὶ μεριεῖς; Ἆρά γε τὴν ζωὴν μεριεῖς; Ἀλλ' εἰ τὸ πᾶν ἦν ζωή, τὸ μέρος ζωὴ οὐκ ἔσται. Ἀλλὰ τὸν νοῦν, ἵν' ὁ μὲν ᾖ ἐν ἄλλῳ, ὁ δὲ ἐν ἄλλῳ; Ἀλλ' οὐδέτερος αὐτῶν νοῦς ἔσται. Ἀλλὰ τὸ ὂν αὐτοῦ; Ἀλλὰ τὸ μέρος οὐκ ὂν ἔσται, εἰ τὸ ὅλον τὸ ὂν ὑπῆρχε. Τί οὖν, εἴ τις λέγοι καὶ τὸ σῶμα μεριζόμενον καὶ τὰ μέρη ἔχειν σώματα ὄντα; Ἢ ὁ μερισμὸς ἦν οὐ σώματος, ἀλλὰ τοσοῦδε σώματος, καὶ σῶμα ἕκαστον ἐλέγετο τῷ εἴδει καθὸ σῶμα· τοῦτο δὲ οὐκ εἶχε τὸ τοσόνδε τι, ἀλλὰ οὐδ' ὁπωσοῦν τοσόνδε.

4. *Πῶς οὖν τὸ ὂν καὶ τὰ ὄντα καὶ νοῦς πολλοὺς καὶ ψυχὰς πολλάς, εἰ τὸ ὂν πανταχοῦ ἓν καὶ μὴ ὡς ὁμοειδές, καὶ νοῦς εἷς καὶ ψυχὴ μία; Καίτοι ἄλλην μὲν τοῦ παντός, τὰς δὲ ἄλλας. Ταῦτά τε γὰρ ἀντιμαρτυρεῖν δοκεῖ καὶ τὰ εἰρημένα, εἴ τινα ἀνάγκην, ἀλλ' οὐ πειθώ γε ἔχει ἀπίθανον νομιζούσης τῆς ψυχῆς τὸ ἓν οὕτω πανταχοῦ ταὐτὸν εἶναι. Βέλτιον γὰρ ἴσως μερίσαντα τὸ ὅλον ὡς μηδὲν ἐλαττοῦσθαι ἀφ' οὗ ὁ μερισμὸς γεγένηται, ἢ καὶ γεννήσαντα ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα δὴ βελτίοσι χρώμεθα ὀνόμασιν, οὕτω τὸ μὲν ἐᾶσαι ἐξ αὐτοῦ εἶναι, τὰ δ' οἷον μέρη γενόμενα, ψυχάς, συμπληροῦν ἤδη τὰ πάντα. Ἀλλ' εἰ ἐκεῖνο μένει τὸ ὂν ἐφ' ἑαυτοῦ, ὅτι παράδοξον εἶναι δοκεῖ τὸ ἅμα ὅλον τι πανταχοῦ παρεῖναι, ὁ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ψυχῶν ἔσται. Ἐν οἷς γὰρ λέγονται σώμασιν ὅλαι ἐν ὅλοις εἶναι, οὐκ ἔσονται, ἀλλ' ἢ μερισθήσονται ἢ μένουσαι ὅλαι που τοῦ σώματος δύναμιν αὐτῶν δώσουσιν. Ἐφ' ὧν καὶ τῶν δυνάμεων ἡ αὐτὴ ἀπορία ἔσται ἡ ὅλου πανταχοῦ. Καὶ ἔτι τὸ μέν τι ψυχὴν ἕξει τοῦ σώματος, τὸ δὲ*

δύναμιν μόνον. Ἀλλὰ *πῶς ψυχαὶ πολλαὶ καὶ νοῖ πολλοὶ καὶ τὸ ὂν καὶ τὰ ὄντα;* Καὶ *δὴ καὶ προιόντα ἐκ τῶν προτέρων ἀριθμοὶ ὄντα, ἀλλ᾽ οὐ μεγέθη, ὁμοίως ἀπορίαν παρέξουσι πῶς πληροῦσι τὸ πᾶν.* Οὐδὲν *οὖν ἡμῖν παρὰ τοῦ πλήθους οὕτω προϊόντος ἐξεύρηται εἰς εὐπορίαν· ἐπεὶ καὶ τὸ ὂν πολλὰ συγχωροῦμεν εἶναι ἑτερότητι, οὐ τόπῳ.* Ὁμοῦ *γὰρ πᾶν τὸ ὄν, κἂν πολὺ οὕτως ᾖ· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, καὶ πᾶν ὁμοῦ, καὶ νοῦς πολὺς ἑτερότητι, οὐ τόπῳ, ὁμοῦ δὲ πᾶς.* Ἆρ᾽ *οὖν καὶ ψυχαί;* Ἢ *καὶ ψυχαί· ἐπεὶ καὶ τὸ περὶ τὰ σώματα μεριστὸν λέγεται ἀμερὲς εἶναι τὴν φύσιν, τὰ δὲ σώματα μέγεθος ἔχοντα ταύτης τῆς ψυχῆς φύσεως αὐτοῖς παρούσης, μᾶλλον δὲ τῶν σωμάτων ἐκεῖ γενομένων, ὅσον ἐστὶ μεμερισμένα, κατὰ πᾶν μέρος ἐκείνης ἐμφανταζομένης τῆς φύσεως, περὶ τὰ σώματα οὕτως ἐνομίσθη εἶναι μεριστή.* Ἐπεί, *ὅτι οὐ συνδιείληπται τοῖς μέρεσιν, ἀλλ᾽ ὅλη πανταχοῦ, φανερὸν ποιεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ ἀμέριστον ὄντως τῆς φύσεως.* Οὔτ᾽ *οὖν τὸ μίαν εἶναι τὰς πολλὰς ἀναιρεῖ, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὂν τὰ ὄντα, οὔτε μάχεται τὸ πλῆθος ἐκεῖ τῷ ἑνί, οὔτε τῷ πλήθει συμπληροῦν δεῖ ζωῆς τὰ σώματα, οὔτε διὰ τὸ μέγεθος τοῦ σώματος δεῖ νομίζειν τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν γίνεσθαι, ἀλλὰ πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν.* Ἐν *γὰρ τῷ ὅλῳ αἱ πολλαὶ ἤδη οὐ δυνάμει, ἀλλ᾽ ἐνεργείᾳ ἑκάστη· οὔτε γὰρ ἡ μία ἡ ὅλη κωλύει τὰς πολλὰς ἐν αὐτῇ εἶναι, οὔτε αἱ πολλαὶ τὴν μίαν.* Διέστησαν *γὰρ οὐ διεστῶσαι καὶ πάρεισιν ἀλλήλαις οὐκ ἀλλοτριωθεῖσαι· οὐ γὰρ πέρασίν εἰσι διωρισμέναι, ὥσπερ οὐδὲ ἐπιστῆμαι αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μιᾷ, καὶ ἔστιν ἡ μία τοιαύτη, ὥστε ἔχειν ἐν ἑαυτῇ πάσας.* Οὕτως *ἐστὶν ἄπειρος ἡ τοιαύτη φύσις.*

5. Καὶ τὸ μέγα αὐτῆς οὕτω ληπτέον, οὐκ ἐν ὄγκῳ· τοῦτο γὰρ μικρόν ἐστιν εἰς τὸ μηδὲν ἰόν, εἴ τις ἀφαιροῖ. Ἐκεῖ δὲ οὐδὲ ἀφελεῖν ἔστιν, οὐδ᾽ εἰ ἀφαιρεῖς ἐπιλείψει. Εἰ δὴ οὐκ ἐπιλείψει, τί δεῖ δεδιέναι, μή τινος ἀποστατῇ; Πῶς γὰρ ἀποστατεῖ οὐκ ἐπιλείπουσα, ἀλλ᾽ ἀέναος οὖσα φύσις οὐ ῥέουσα; Ῥέουσα μὲν γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον ἔρχεται, ἐφ᾽ ὅσον ῥεῖν δύναται, μὴ ῥέουσα δέ οὐδὲ γὰρ ἄν, οὐδ᾽ ὅπου ῥεύσειεν ἔχει· τὸ γὰρ πᾶν κατείληφε, μᾶλλον δὲ αὐτὴ ἐστὶ τὸ πᾶν. Καὶ μεῖζόν τι οὖσα ἢ κατὰ σώματος φύσιν ὀλίγον γ᾽ ἂν εἰκότως νομίζοιτο τῷ παντὶ διδόναι, ὅσον δύναται τοῦτο αὐτοῦ φέρειν. Δεῖ δὲ ἐκεῖνο μήτε ἔλαττον λέγειν, μηδὲ τιθέμενον ἔλαττον τῷ ὄγκῳ ἀπιστεῖν ἤδη, ὡς οὐ δυνατὸν ἐπὶ τὸ μεῖζον αὐτοῦ ἰέναι τὸ ἔλαττον. Οὔτε γὰρ τὸ ἔλαττον κατηγορητέον, οὐδὲ παραθετέον ὄγκον πρὸς ἄογκον ἐν μετρήσει ὅμοιον γὰρ ὡς εἴ τις ἰατρικὴν λέγοι ἐλάττω εἶναι τοῦ σώματος τοῦ ἰατροῦ οὐδ᾽ αὖ οὕτως μεῖζον νομιστέον τῇ ποσοῦ μετρήσει, ἐπεὶ οὐδ᾽ ἐπὶ τῆς ψυχῆς· οὕτω τὸ μέγα καὶ τὸ μεῖζον τοῦ σώματος. Μαρτυρεῖ δὲ τῷ μεγάλῳ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ μείζονος τοῦ ὄγκου γινομένου φθάνειν ἐπὶ πᾶν αὐτοῦ τὴν αὐτὴν ψυχήν, ἣ ἐπ᾽ ἐλάττονος ὄγκου ἦν. Γελοῖον γὰρ πολλαχῇ, εἴ τις προσθείη καὶ τῇ ψυχῇ ὄγκον.

6. Τί οὖν οὐ καὶ ἐπ᾽ ἄλλο σῶμα ἔρχεται; Ἢ ὅτι ἐκεῖνο δεῖ, εἰ δύναται, προσελθεῖν, τὸ δὲ προσεληλυθὸς καὶ δεξάμενον ἔχει. Τί οὖν; Τὸ ἄλλο σῶμα τὴν αὐτὴν ψυχὴν ἔχει ἔχον καὶ αὐτὸ ἣν ἔχει ψυχήν; Τί γὰρ διαφέρει; Ἢ καὶ ταῖς προσθήκαις. Εἶτα πῶς ἐν ποδὶ καὶ χειρὶ τὴν αὐτήν, τὴν δὲ ἐν τῷδε τῷ μέρει τοῦ παντὸς οὐ τὴν αὐτὴν τῇ ἐν τῷδε; Εἰ δὲ αἱ αἰσθήσεις διάφοροι, καὶ τὰ πάθη τὰ συμπίπτοντα διάφορα λεκτέον εἶναι. Ἄλλα οὖν ἐστι τὰ

κρινόμενα, οὐ τὸ κρῖνον· ὁ δὲ κρίνων ὁ αὐτὸς δικαστὴς ἐν ἄλλοις καὶ ἄλλοις πάθεσι γινόμενος· καίτοι οὐχ ὁ πάσχων αὐτός, ἀλλ᾽ ἡ σώματος τοιοῦδε φύσις· καὶ ἔστιν οἷον εἰ αὐτὸς ἡμῶν καὶ ἡδονὴν κρίνει τὴν περὶ τὸν δάκτυλον καὶ ἀλγηδόνα τὴν περὶ τὴν κεφαλήν. Διὰ τί οὖν οὐ συναισθάνεται ἡ ἑτέρα τὸ τῆς ἑτέρας κρίμα; Ἢ ὅτι κρίσις ἐστίν, ἀλλ᾽ οὐ πάθος. Εἶτα οὐδ᾽ αὐτὴ ἡ κρίνασα «κέκρικα» λέγει, ἀλλ᾽ ἔκρινε μόνον· ἐπεὶ οὐδὲ παρ᾽ ἡμῖν ἡ ὄψις τῇ ἀκοῇ λέγει, καίτοι ἔκριναν ἄμφω, ἀλλὰ ὁ λογισμὸς ἐπ᾽ ἀμφοῖν· τοῦτο δὲ ἕτερον ἀμφοῖν. Πολλαχῇ δὲ καὶ ὁ λογισμὸς εἶδε τὸ ἐν ἑτέρῳ κρίμα καὶ σύνεσιν ἔσχεν ἑτέρου πάθους. Εἴρηται δὲ περὶ τούτου καὶ ἐν ἄλλοις.

7. Ἀλλὰ πάλιν λέγωμεν πῶς ἐπὶ πάντα ἐστὶ τὸ αὐτό· τοῦτο δὲ ταὐτόν ἐστι πῶς ἕκαστον τῶν πολλῶν τῶν αἰσθητῶν οὐκ ἄμοιρον τοῦ αὐτοῦ πολλαχῇ κείμενον. Οὐ γὰρ ἐκεῖνο ὀρθῶς ἔχει ἐκ τῶν εἰρημένων μερίζειν εἰς τὰ πολλά, ἀλλὰ τὰ πολλὰ μεμερισμένα εἰς τὸ ἓν μᾶλλον ἀνάγειν, κἀκεῖνο οὐκ ἐληλυθέναι πρὸς ταῦτα, ἀλλὰ ταῦτα ὅτι διέρριπται παρεσχηκέναι δόξαν ἡμῖν κατὰ ταῦτα κἀκεῖνο διειλῆφθαι, οἷον εἴ τις τὸ κρατοῦν καὶ συνέχον εἰς ἴσα τῷ κρατουμένῳ διαιροῖ. Καίτοι κρατοῖ ἂν καὶ χεὶρ σῶμα ὅλον καὶ ξύλον πολύπηχυ καὶ ἄλλο τι, καὶ ἐπὶ πᾶν μὲν τὸ κρατοῦν, οὐ διείληπται δὲ ὅμως εἰς ἴσα τῷ κρατουμένῳ ἐν τῇ χειρί, καθόσον ἐφάπτεται εἰς τοσοῦτον περιγραφομένης, ὡς δοκεῖ, τῆς δυνάμεως, ἀλλ᾽ ὅμως τῆς χειρὸς ὁριζομένης τῷ αὐτῆς ποσῷ, οὐ τῷ τοῦ αἰωρουμένου καὶ κρατουμένου σώματος. Καὶ εἰ προσθείης δὲ τῷ κρατουμένῳ σώματι μῆκος ἄλλο καὶ δύναιτο ἡ χεὶρ φέρειν, ἡ δύναμις κἀκεῖνο κρατεῖ οὐ διαληφθεῖσα εἰς τοσαῦτα μέρη, ὅσα τὸ σῶμα ἔχει. Τί οὖν,

εἴ τις τὸν ὄγκον τὸν σωματικὸν τῆς χειρὸς ὑποθεῖτο ἀφῃρῆσθαι, καταλείποι δὲ τὴν δύναμιν τὴν αὐτὴν τὴν ἀνέχουσαν καὶ πρότερον αὐτό, τὴν πρόσθεν ἐν τῇ χειρὶ οὖσαν; Ἆρ᾽ οὐκ ἂν ἡ αὐτὴ ἀμέριστος οὖσα ἐν παντὶ ὡσαύτως κατὰ πᾶν μέρος εἴη; Εἰ δὲ δὴ φωτεινὸν μικρὸν ὄγκον οἷον κέντρον ποιησάμενος μεῖζόν τι περιθείης σφαιρικὸν σῶμα διαφανές, ὥστε τὸ φῶς τοῦ ἔνδον ἐν παντὶ τῷ περιέχοντι φαίνειν, οὐκ οὔσης ἄλλοθεν αὐγῆς τῷ ἔξωθεν ὄγκῳ, ἆρ᾽ οὐκ ἐκεῖνο τὸ ἔνδον φήσομεν αὐτὸ μηδὲν παθόν, ἀλλὰ μένον ἐπὶ πάντα τὸν ἔξωθεν ὄγκον ἐληλυθέναι, καὶ τὸ ἐκεῖ ἐνορώμενον ἐν τῷ μικρῷ ὄγκῳ φῶς κατειληφέναι τὸ ἔξω; Ἐπειδὴ τοίνυν οὐ παρὰ τοῦ ὄγκου τοῦ σωματικοῦ τοῦ μικροῦ ἐκείνου ἦν τὸ φῶς οὐ γὰρ ᾗ σῶμα ἦν εἶχε τὸ φῶς, ἀλλ᾽ ᾗ φωτεινὸν σῶμα, ἑτέρᾳ δυνάμει, οὐ σωματικῇ οὔσῃ φέρε, εἴ τις τὸν ὄγκον τοῦ σώματος ὑφέλοι, τηροῖ δὲ τὴν τοῦ φωτὸς δύναμιν, ἆρ᾽ ἂν ἔτι εἴποις που εἶναι τὸ φῶς, ἢ ἐπίσης ἂν εἴη καθ᾽ ὅλην τε τὴν ἔξω σφαῖραν; Οὐκέτι δὲ οὐδ᾽ ἀπερείσῃ τῇ διανοίᾳ ὅπου πρότερον ἦν κείμενον, καὶ οὔτε ἔτι ἐρεῖς ὅθεν οὔτε ὅπῃ, ἀλλὰ περὶ μὲν τούτου ἄπορος ἔσῃ ἐν θαύματι ποιούμενος, ἅμα δὲ ὡδὶ τοῦ σφαιρικοῦ σώματος ἀτενίσας εἴσῃ τὸ φῶς καὶ ὡδὶ αὐτός. Ἐπεὶ καὶ ἐπὶ τοῦ ἡλίου ἔχεις μὲν εἰπεῖν ὅθεν τὸ φῶς ἐπιλάμπει κατὰ πάντα τὸν ἀέρα εἰς τὸ σῶμα τοῦ ἡλίου βλέπων, τὸ δὲ αὐτὸ ὅμως ὁρᾷς φῶς πανταχοῦ οὐδὲ τοῦτο μεμερισμένον. Δηλοῦσι δὲ αἱ ἀποτομαὶ ἐπὶ θάτερα ἢ ὅθεν ἐλήλυθεν οὐ διδοῦσαι εἶναι οὐδὲ μερίζουσαι. Καὶ δὴ τοίνυν εἰ δύναμις μόνον ὁ ἥλιος ἦν σώματος χωρὶς οὖσα καὶ φῶς παρεῖχεν, οὐκ ἂν ἐντεῦθεν ἤρξατο οὐδ᾽ ἂν εἶπες ὅθεν, ἀλλ᾽ ἦν ἂν τὸ φῶς πανταχοῦ ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν οὐκ ἀρξάμενον οὐδ᾽ ἀρχήν ποθεν ἔχον.

8. Τὸ μὲν οὖν φῶς, ἐπειδὴ σώματός ἐστιν, ὅθεν ἐλήλυθεν εἰπεῖν ἔχεις ἔχων εἰπεῖν τὸ σῶμα ὅπου ἐστίν, ἄυλον δὲ εἴ τί ἐστι καὶ δεῖται οὐδὲν σώματος πρότερον ὂν τῇ φύσει παντὸς σώματος, ἱδρυμένον αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἱδρύσεως δεόμενον οὐδὲν τῆς τοιαύτης, τοῦτο δὴ τὸ τοιαύτην ἔχον φύσιν οὐκ ἔχον ἀρχὴν ὅθεν ὁρμηθείη οὔτε ἔκ τινος τόπου οὔτε τινὸς ὂν σώματος, πῶς αὐτοῦ τὸ μὲν ὡδὶ φήσεις, τὸ δὲ ὡδί; Ἤδη γὰρ ἂν καὶ τὸ ὅθεν ὡρμήθη ἔχοι καὶ τό τινος εἶναι. Λείπεται τοίνυν εἰπεῖν ὡς, εἴ τι αὐτοῦ μεταλαμβάνει, τῇ τοῦ ὅλου δυνάμει μεταλαμβάνειν αὐτοῦ πάσχοντος μηδὲν μήτ᾿ οὖν ἄλλο τι μήτε μεμερισμένου. Τῷ μὲν γὰρ σῶμα ἔχοντι τὸ πάσχειν κἂν κατὰ συμβεβηκὸς ἂν γένοιτο, καὶ ταύτῃ παθητὸν ἂν λέγοιτο καὶ μεριστόν, ἐπειδὴ σώματός ἐστί τι οἷον πάθος ἢ εἶδος· ὃ δέ ἐστι μηδενὸς σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐθέλει αὐτοῦ εἶναι, ἀνάγκη τοῦτο τά τε ἄλλα πάθη τοῦ σώματος μηδαμῶς αὐτὸ πάσχειν μερίζεσθαί τε οὐχ οἷόν τε· σώματος γὰρ καὶ τοῦτο καὶ πρώτως πάθος καὶ ᾗ σῶμα. Εἰ δὴ ᾗ σῶμα τὸ μεριστόν, ᾗ μὴ σῶμα τὸ ἀμέριστον. Πῶς γὰρ καὶ μερίσεις οὐκ ἔχον μέγεθος; Εἰ οὖν οὐκ ἔχοντος μέγεθος τὸ ἔχον τὸ μέγεθος ἀμηγέπῃ μεταλαμβάνει, οὐ μεριζομένου αὐτοῦ ἂν μεταλαμβάνοι· ἢ μέγεθος αὖ ἕξει πάλιν. Ὅταν οὖν ἐν πολλοῖς λέγῃς, οὐκ αὐτὸ πολλὰ γενόμενον λέγεις, ἀλλὰ τῶν πολλῶν τὸ πάθος περιάπτεις τῷ ἑνὶ ἐκείνῳ ἐν πολλοῖς αὐτὸ ἅμα ὁρῶν. Τὸ δὲ «ἐν αὐτοῖς» οὕτω ληπτέον ὡς οὐκ αὐτῶν γενόμενον ἑκάστου οὐδ᾿ αὖ τοῦ παντός, ἀλλ᾿ ἐκεῖνο μὲν αὐτοῦ εἶναι καὶ αὐτὸ εἶναι, αὐτὸ δὲ ὂν οὐκ ἀπολείπεσθαι ἑαυτοῦ. Οὐδ᾿ αὖ τοσοῦτον, ὅσον τὸ πᾶν αἰσθητόν, οὐδ᾿ εἴ τι μέρος τοῦ παντός· ὅλως γὰρ οὐδὲ ποσόν· πῶς ἂν οὖν τοσοῦτον; Σώματι μὲν γὰρ

«τοσοῦτον», τῷ δὲ μὴ σώματι, ἀλλ᾽ ἑτέρας ὄντι φύσεως, οὐδαμῇ δεῖ προσάπτειν «τοσοῦτον», ὅπου μηδὲ τὸ τοιοῦτον· οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ ποῦ· οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ ἐνταῦθα καὶ ἐνταῦθα· ἤδη γὰρ ἂν πολλάκις «ποῦ» εἴη. Εἰ τοίνυν ὁ μερισμὸς τοῖς τόποις, ὅταν τὸ μέν τι αὐτοῦ ὡδί, τὸ δὲ ὡδί, ὅτῳ τὸ ὡδὶ μὴ ὑπάρχει, πῶς ἂν τὸ μερίζεσθαι ἔχοι; Ἀμέριστον ἄρα δεῖ αὐτὸ σὺν αὐτῷ εἶναι, κἂν τὰ πολλὰ αὐτοῦ ἐφιέμενα τυγχάνῃ. Εἰ οὖν τὰ πολλὰ ἐφίεται αὐτοῦ, δῆλον ὅτι ὅλου ἐφίεται αὐτοῦ· ὥστε εἰ καὶ δύναται μεταλαβεῖν, ὅλου ἂν αὐτοῦ καθόσον δύναται μεταλαμβάνοι. Δεῖ οὖν τὰ μεταλαμβάνοντα αὐτοῦ οὕτως ἔχειν αὐτοῦ, ὡς οὐ μετέλαβε, μὴ ἰδίου αὐτῶν ὄντος· οὕτως γὰρ ἂν μένοι αὐτὸ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ὅλον καὶ ἐν οἷς ὁρᾶται ὅλον. Εἰ γὰρ μὴ ὅλον, οὐκ αὐτό, οὐδ᾽ αὖ οὗ ἐφίενται ἡ μετάληψις ἔσται, ἀλλὰ ἄλλου, οὗ ἡ ἔφεσις οὐκ ἦν.

9. Καὶ γὰρ εἰ τὸ μέρος τὸ γενόμενον ἐν ἑκάστῳ ὅλον ἦν καὶ αὐτὸ ἕκαστον οἷον τὸ πρῶτον ἀποτετμημένον ἀεὶ ἕκαστον πολλὰ τὰ πρῶτα καὶ ἕκαστον πρῶτον. Εἶτα ταῦτα τὰ πολλὰ πρῶτα τί ἂν εἴη τὸ διεῖργον, ὥστε μὴ ἓν ὁμοῦ πάντα εἶναι; Οὐ γὰρ δὴ τὰ σώματα αὐτῶν· οὐ γὰρ τῶν σωμάτων οἷόν τε ἦν εἴδη αὐτὰ εἶναι, εἴπερ ὅμοια καὶ ταῦτα ἐκείνῳ τῷ πρώτῳ ἀφ᾽ οὗ. Εἰ δὲ δυνάμεις αὐτοῦ τὰ λεγόμενα μέρη τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς, πρῶτον μὲν οὐκέτι ὅλον ἕκαστον· ἔπειτα πῶς ἦλθον ἀποτμηθεῖσαι καὶ καταλείπουσαι; Εἰ γὰρ δὴ καὶ κατέλιπον, δηλονότι κατέλιπόν που ἰοῦσαι. Εἶτα πότερα ἔτι εἰσὶν ἐν αὐτῷ αἱ δυνάμεις αἱ ἐνταῦθα ἐν τῷ αἰσθητῷ γεγενημέναι ἢ οὔ; Εἰ μὲν γὰρ μή εἰσιν, ἄτοπον ἐλαττωθῆναι ἐκεῖνο καὶ ἀδύναμον γεγονέναι ἐστερημένον ὧν πρότερον εἶχε δυνάμεων, χωρίς τε τὰς δυνάμεις εἶναι τῶν οὐσιῶν ἑαυτῶν πῶς ἂν οἷόν τε ἢ ἀποτετμημένας; Εἰ δ᾽

ἐν ἐκείνῳ τέ εἰσι καὶ ἄλλοθι, ἢ ὅλαι ἢ μέρη αὐτῶν ἐνταῦθα ἔσονται. Ἀλλ' εἰ μέρη, κἀκεῖ τὰ λοιπὰ μέρη. Εἰ δὲ ὅλαι, ἤτοι αἵπερ ἐκεῖ καὶ ἐνταῦθα οὐ μεμερισμέναι, καὶ πάλιν αὖ ἔσται τὸ αὐτὸ πανταχοῦ οὐ μεμερισμένον· ἢ πολλὰ γενόμενον ὅλον ἕκαστον αἱ δυνάμεις καὶ ὅμοιαι ἀλλήλαις, ὥστε καὶ μετὰ τῆς οὐσίας ἑκάστης ἡ δύναμις· ἢ μία μόνον ἔσται ἡ συνοῦσα τῇ οὐσίᾳ, αἱ δ' ἄλλαι δυνάμεις μόνον· καίτοι οὐχ οἷόν τε, ὥσπερ οὐσίαν ἄνευ δυνάμεως, οὕτως οὐδὲ δύναμιν ἄνευ οὐσίας. Ἡ γὰρ δύναμις ἐκεῖ ὑπόστασις καὶ οὐσία ἢ μεῖζον οὐσίας. Εἰ δ' ἕτεραι ὡς ἐλάττους καὶ ἀμυδραὶ δυνάμεις αἱ ἐξ ἐκείνου, οἱονεὶ φῶς ἐκ φωτὸς ἀμυδρὸν ἐκ φανοτέρου, καὶ δὴ καὶ οὐσίαι συνοῦσαι ταῖς δυνάμεσι ταύταις, ἵνα μὴ γίνηται ἄνευ οὐσίας δύναμις, πρῶτον μὲν καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων δυνάμεων ἀναγκαῖον ὁμοειδῶν πάντως πρὸς ἀλλήλας γινομένων ἢ τὴν αὐτὴν πανταχοῦ συγχωρεῖν εἶναι, ἢ καί, εἰ μὴ πανταχοῦ, ἀλλ' οὖν πανταχῇ ἅμα τὴν αὐτὴν ὅλην, οὐ μεμερισμένην, οἷον ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ σώματι· εἰ δὲ τοῦτο, διὰ τί οὐκ ἐν παντὶ τῷ ὅλῳ; Εἰ δὲ μεμερίσθαι ἑκάστην εἰς ἄπειρον, καὶ οὐκέτι οὐδ' αὐτῇ ὅλη, ἀλλὰ τῷ μερισμῷ ἔσται ἀδυναμία. Ἔπειτα ἄλλη κατ' ἄλλο οὖσα οὐ καταλείψει συναίσθησιν. Ἔπειτα δέ, [εἰ] καθάπερ τὸ ἴνδαλμά τινος, οἷον καὶ τὸ ἀσθενέστερον φῶς, ἀποτεμνόμενον τοῦ παρ' οὗ ἐστιν οὐκέτ' ἂν εἴη, καὶ ὅλως πᾶν τὸ παρ' ἄλλου τὴν ὑπόστασιν ἔχον ἴνδαλμα ὂν ἐκείνου οὐχ οἷόν τε ἀποτέμνοντα ἐν ὑποστάσει ποιεῖν εἶναι, οὐδ' ἂν αἱ δυνάμεις αὗται αἱ ἀπ' ἐκείνου ἐλθοῦσαι ἀποτετμημέναι ἂν ἐκείνου εἶεν. Εἰ δὲ τοῦτο, οὗ εἰσιν αὗται, κἀκεῖνο ἀφ' οὗ ἐγένοντο ἐκεῖ ἅμα ἔσται, ὥστε πανταχοῦ ἅμα πάλιν αὐτὸ οὐ μεμερισμένον ὅλον ἔσται.

10. Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς οὐκ ἀνάγκη τὸ εἴδωλόν του συνηρτῆσθαι τῷ ἀρχετύπῳ ἔστι γὰρ καὶ εἰκόνα εἶναι ἀπόντος τοῦ ἀρχετύπου, ἀφ᾽ οὗ ἡ εἰκών, καὶ τοῦ πυρὸς ἀπελθόντος τὴν θερμότητα εἶναι ἐν τῷ θερμανθέντι πρῶτον μὲν ἐπὶ τοῦ ἀρχετύπου καὶ τῆς εἰκόνος, εἰ τὴν παρὰ τοῦ ζωγράφου εἰκόνα λέγοι τις, οὐ τὸ ἀρχέτυπον φήσομεν τὴν εἰκόνα πεποιηκέναι, ἀλλὰ τὸν ζωγράφον, οὐκ οὖσαν αὐτοῦ εἰκόνα οὐδ᾽ εἰ αὐτόν τις γράφει· τὸ γὰρ γράφον ἦν οὐ τὸ σῶμα τοῦ ζωγράφου οὐδὲ τὸ εἶδος τὸ μεμιμημένον· καὶ οὐ τὸν ζωγράφον, ἀλλὰ τὴν θέσιν τὴν οὑτωσὶ τῶν χρωμάτων λεκτέον ποιεῖν τὴν τοιαύτην εἰκόνα. Οὐδὲ κυρίως ἡ τῆς εἰκόνος καὶ τοῦ ἰνδάλματος ποίησις οἷον ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς ἐνταῦθα ὑφίσταταί τε παρὰ τοῦ προτέρου κυρίως καὶ γίνεται ἀπ᾽ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔστιν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἀποτετμημένα τὰ γενόμενα εἶναι. Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὰς ἀσθενεστέρας δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιώσουσι γίνεσθαι. Τὸ δ᾽ ἐπὶ τοῦ πυρὸς λεγόμενον οὐκ εἰκόνα τὴν θερμότητα τοῦ πυρὸς λεκτέον εἶναι, εἰ μή τις λέγοι καὶ πῦρ ἐν τῇ θερμότητι εἶναι· εἰ γὰρ τοῦτο, χωρὶς πυρὸς ποιήσει τὴν θερμότητα. Εἶτα κἂν εἰ μὴ αὐτίκα, ἀλλ᾽ οὖν παύεται καὶ ψύχεται τὸ σῶμα τὸ θερμανθὲν ἀποστάντος τοῦ πυρός. Εἰ δὲ καὶ οὗτοι ταύτας τὰς δυνάμεις σβεννύοιεν, πρῶτον μὲν ἓν μόνον ἄφθαρτον φήσουσι, τὰς δὲ ψυχὰς καὶ τὸν νοῦν φθαρτὰ ποιήσουσιν. Εἶτα καὶ οὐκ ἐκ ῥεούσης οὐσίας ῥέοντα τὰ ἐξ αὐτῆς ποιήσουσι. Καίτοι, εἰ μένοι ἱδρυθεὶς ἥλιος ὁπουοῦν, τὸ αὐτὸ φῶς ἂν παρέχοι τοῖς αὐτοῖς τόποις· εἰ δὲ λέγοι τις μὴ τὸ αὐτό, τούτῳ ἂν πιστῷτο τὸ τὸ σῶμα ῥεῖν τοῦ ἡλίου. Ἀλλ᾽ ὅτι μὲν μὴ φθαρτὰ τὰ παρ᾽ ἐκείνου, ἀθάνατοι δὲ καὶ αἱ ψυχαὶ καὶ νοῦς πᾶς, καὶ ἐν ἄλλοις διὰ πλειόνων εἴρηται.

11. Ἀλλὰ διὰ τί, εἴπερ ὅλον πανταχοῦ, οὐχ ὅλου πάντα μεταλαμβάνει τοῦ νοητοῦ; Πῶς δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἐκεῖ, τὸ δὲ ἔτι δεύτερον καὶ μετὴ ἐκεῖνο ἄλλα; Ἢ τὸ παρὸν ἐπιτηδειότητι τοῦ δεξομένου ⟨παρ⟩εῖναι νομιστέον, καὶ εἶναι μὲν πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὂν οὐκ ἀπολειπόμενον ἑαυτοῦ, παρεῖναι δὲ αὐτῷ τὸ δυνάμενον παρεῖναι, καὶ καθόσον δύναται κατὰ τοσοῦτον αὐτῷ οὐ τόπῳ παρεῖναι, οἷον τῷ φωτὶ τὸ διαφανές, τῷ δὲ τεθολωμένῳ ἡ μετάληψις ἄλλως. Καὶ δὴ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα τάξει καὶ δυνάμει καὶ διαφοραῖς, οὐ τόποις. Οὐδὲν γὰρ κωλύει ὁμοῦ εἶναι τὰ διάφορα, οἷον ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ πάσας ἐπιστήμας μείζους τε καὶ ὑφιεμένας. Ἐπεὶ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ὀφθαλμὸς εἶδε τὸ χρῶμα, ἡ δὲ ὄσφρησις τὸ εὐῶδες, ἄλλη δὲ αἴσθησις ἄλλο, ὁμοῦ πάντων, ἀλλ᾽ οὐ χωρὶς ὄντων. Οὐκοῦν ἐκεῖνο ποικίλον καὶ πολύ; Ἢ τὸ ποικίλον ἁπλοῦν αὖ, καὶ τὰ πολλὰ ἕν. Λόγος γὰρ εἷς καὶ πολύς, καὶ πᾶν τὸ ὂν ἕν. Καὶ γὰρ τὸ ἕτερον ἑαυτῷ καὶ ἡ ἑτερότης αὐτοῦ. οὐ γὰρ δὴ τοῦ μὴ ὄντος. Καὶ τὸ ὂν δὲ τοῦ ἑνὸς οὐ κεχωρισμένου, καὶ ὅπου ἂν ᾖ τὸ ὄν, πάρεστιν αὐτῷ καὶ τὸ αὐτοῦ ἕν, καὶ τὸ ἓν ὂν αὖ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ. Ἔστι γὰρ καὶ παρεῖναι χωρὶς ὄν. Ἄλλως δὲ τὰ αἰσθητὰ τοῖς νοητοῖς πάρεστιν, ὅσα πάρεστιν αὐτῶν καὶ οἷς πάρεισιν, ἄλλως τὰ νοητὰ αὐτοῖς· ἐπεὶ καὶ ἄλλως ψυχῇ σῶμα, ἄλλως ἐπιστήμη ψυχῇ καὶ ἐπιστήμη ἐπιστήμῃ ἐν τῷ αὐτῷ ἑκατέρα οὖσα· σῶμα δὲ σώματι παρὰ ταῦτα ἑτέρως.

12. Ὥσπερ δὲ φωνῆς οὔσης κατὰ τὸν ἀέρα πολλάκις καὶ λόγου ἐν τῇ φωνῇ οὗς μὲν παρὸν ἐδέξατο καὶ ᾔσθετο, καὶ εἰ ἕτερον θείης μεταξὺ τῆς ἐρημίας, ἦλθε καὶ πρὸς αὐτὸ ὁ λόγος καὶ ἡ φωνή, μᾶλλον δὲ τὸ οὖς ἦλθε πρὸς τὸν λόγον, καὶ ὀφθαλμοὶ πολλοὶ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδον καὶ πάντες

ἐπλήσθησαν τῆς θέας καίτοι ἐναφωρισμένου τοῦ θεάματος κειμένου, ὅτι ὁ μὲν ὀφθαλμός, ὁ δὲ οὖς ἦν, οὕτω τοι καὶ τὸ δυνάμενον ψυχὴν ἔχειν ἕξει καὶ ἄλλο αὖ καὶ ἕτερον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ. Ἦν δὲ ἡ φωνὴ πανταχοῦ τοῦ ἀέρος οὐ μία μεμερισμένη, ἀλλὰ μία πανταχοῦ ὅλη· καὶ τὸ τῆς ὄψεως δέ, εἰ παθὼν ὁ ἀὴρ τὴν μορφὴν ἔχει, ἔχει οὐ μεμερισμένην· οὗ γὰρ ἂν ὄψις τεθῇ, ἔχει ἐκεῖ τὴν μορφήν. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὐ πᾶσα δόξα συγχωρεῖ, εἰρήσθω δ᾿ οὖν δι᾿ ἐκεῖνο, ὅτι ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς ἡ μετάληψις. Τὸ δὲ ἐπὶ τῆς φωνῆς ἐναργέστερον, ὡς ἐν παντὶ τῷ ἀέρι ὅλον τὸ εἶδός ἐστιν· οὐ γὰρ ἂν ἤκουσε πᾶς τὸ αὐτὸ μὴ ἑκασταχοῦ ὅλου ὄντος τοῦ φωνηθέντος λόγου καὶ ἑκάστης ἀκοῆς τὸ πᾶν ὁμοίως δεδεγμένης. Εἰ δὲ μηδ᾿ ἐνταῦθα ἡ ὅλη φωνὴ καθ᾿ ὅλον τὸν ἀέρα παρατέταται, ὡς τόδε μὲν τὸ μέρος αὐτῆς τῷδε τῷ μέρει συνεζεῦχθαι, τόδε δὲ τῷδε συμμεμερίσθαι, τί δεῖ ἀπιστεῖν, εἰ ψυχὴ μὴ μία τέταται συμμεριζομένη, ἀλλὰ πανταχοῦ οὗ ἂν παρῇ πάρεστι καὶ ἔστι πανταχοῦ τοῦ παντὸς οὐ μεμερισμένη; Καὶ γενομένη μὲν ἐν σώμασιν, ὡς ἂν γένοιτο, ἀνάλογον ἕξει τῇ ἤδη ἐν τῷ ἀέρι φωνηθείσῃ φωνῇ, πρὸ δὲ τῶν σωμάτων τῷ φωνοῦντι καὶ φωνήσοντι· καίτοι καὶ γενομένη ἐν σώματι οὐδ᾿ ὧς ἀπέστη τοῦ κατὰ τὸν φωνοῦντα εἶναι, ὅστις φωνῶν καὶ ἔχει τὴν φωνὴν καὶ δίδωσι. Τὰ μὲν οὖν τῆς φωνῆς ταὐτότητα μὲν οὐκ ἔχει τοῖς πρὸς ἃ εἴληπται, ἔχει δ᾿ οὖν ὁμοιότητα κατά τι· τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ἅτε καὶ φύσεως ὄντα τῆς ἑτέρας δεῖ λαμβάνειν ὡς οὐκ ὄντος αὐτῆς τοῦ μὲν ἐν σώμασι, τοῦ δὲ ἐφ᾿ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ὅλου ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πολλοῖς αὖ φανταζομένου. Καὶ αὖ ἦλθεν ἄλλο εἰς τὸ λαβεῖν ψυχὴν καὶ ἐξ ἀφανοῦς αὖ καὶ τοῦτο ἔχει, ὅπερ ἦν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις. Οὐδὲ γὰρ οὕτω προητοίμαστο, ὥστε

μέρος αὐτῆς ὡδὶ κείμενον εἰς τοῦτο ἐλθεῖν, ἀλλὰ τὸ λεγόμενον ἥκειν ἦν ἐν παντὶ ἐν ἑαυτῷ καὶ ἔστιν ἐν ἑαυτῷ, καίτοι δοκοῦν ἐνταῦθα ἐλθεῖν. Πῶς γὰρ καὶ ἦλθεν; Εἰ οὖν μὴ ἦλθεν, ὤφθη δὲ νῦν παροῦσα καὶ παροῦσα οὐ τῷ ἀναμεῖναι τὸ μεταληψόμενον, δηλονότι οὖσα ἐφ᾽ ἑαυτῆς πάρεστι καὶ τούτῳ. Εἰ δ᾽ οὖσα ἐφ᾽ ἑαυτῆς τούτῳ πάρεστι, τοῦτο ἦλθε πρὸς αὐτήν. Εἰ δὲ τοῦτο ἔξω ὂν τοῦ οὕτως ὄντος ἦλθε πρὸς τὸ οὕτως ὂν καὶ ἐγένετο ἐν τῷ τῆς ζωῆς κόσμῳ, ἦν δὲ ὁ κόσμος ὁ τῆς ζωῆς ἐφ᾽ ἑαυτοῦ, καὶ πᾶς δὴ ἦν ἐφ᾽ ἑαυτοῦ οὐ διειλημμένος εἰς τὸν ἑαυτοῦ ὄγκον οὐδὲ γὰρ ὄγκος ἦν καὶ τὸ ἐληλυθὸς δὲ οὐκ εἰς ὄγκον ἦλθε· μετέλαβεν ἄρα αὐτοῦ οὐ μέρους [ὅλου]· ἀλλὰ κἂν ἄλλο ἥκῃ εἰς τὸν τοιοῦτον κόσμον, ὅλου αὐτοῦ μεταλήψεται. Ὁμοίως ἄρα, εἰ λέγοιτο ἐκεῖνος ἐν τούτοις ὅλος, ἐν παντὶ ἑκάστῳ ἔσται. Καὶ πανταχοῦ ἄρα ὁ αὐτὸς εἷς ἀριθμῷ οὐ μεμερισμένος, ἀλλ᾽ ὅλος ἔσται.

13. Πόθεν οὖν ἡ ἔκτασις ἡ ἐπὶ πάντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ζῷα; Ἢ οὐκ ἐξετάθη. Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις, ᾗ προσέχοντες ἀπιστοῦμεν τοῖς λεγομένοις, λέγει ὅτι ὧδε καὶ ὧδε, ὁ δὲ λόγος τὸ ὧδε καὶ ὧδέ φησιν οὐκ ἐκταθεῖσαν ὧδε καὶ ὧδε γεγονέναι, ἀλλὰ τὸ ἐκταθὲν πᾶν αὐτοῦ μετειληφέναι ὄντος ἀδιαστάτου αὐτοῦ. Εἰ οὖν τι μεταλήψεταί τινος, δῆλον ὅτι οὐχ αὑτοῦ μεταλήψεται· ἢ οὐ μετειληφὸς ἔσται, ἀλλ᾽ αὐτὸ ἔσται. Δεῖ οὖν σῶμα μεταλαμβάνον τινὸς οὐ σώματος μεταλαμβάνειν· ἔχει γὰρ ἤδη. Σῶμα δὴ οὐ σώματος μεταλήψεται. Οὐδὲ μέγεθος τοίνυν μεγέθους μεταλήψεται· ἔχει γὰρ ἤδη. Οὐδὲ γὰρ εἰ προσθήκην λάβοι, τὸ μέγεθος ἐκεῖνο, ὃ πρότερον ἦν, μεγέθους μεταλήψεται· οὐ γὰρ τὸ δίπηχυ τρίπηχυ γίνεται, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἄλλο ποσὸν

ἔχον ἄλλο ἔσχεν· ἐπεὶ οὕτω γε αὐτὰ τὰ δύο τρία ἔσται. Εἰ οὖν τὸ διειλημμένον καὶ τὸ ἐκτεταμένον εἰς τόσον ἄλλου γένους μεταλήψεται ἢ ὅλως ἄλλου, δεῖ τὸ οὗ μεταλαμβάνει μήτε διειλημμένον εἶναι μήτε ἐκτεταμένον μήτε ὅλως ποσόν τι εἶναι. Ὅλον ἄρα δεῖ τὸ παρεσόμενον αὐτῷ πανταχοῦ ἀμερὲς ὂν παρεῖναι, οὐχ οὕτω δὲ ἀμερές, ὡς μικρόν· οὕτω γὰρ οὐδὲν ἧττον καὶ μεριστὸν ἔσται καὶ οὐ παντὶ αὐτῷ ἐφαρμόσει οὐδή αὖ αὐξομένῳ τὸ αὐτὸ συνέσται. Ἀλλ᾽ οὐδ᾽ οὕτως, ὡς σημεῖον· οὐ γὰρ ἓν σημεῖον ὁ ὄγκος, ἀλλ᾽ ἄπειρα ἐν αὐτῷ· ὥστε καὶ τοῦτο ἄπειρα σημεῖα ἔσται, εἴπερ ἔσται, καὶ οὐ συνεχές· ὥστε οὐδ᾽ ὧς ἐφαρμόσει. Εἰ οὖν ὁ ὄγκος ὁ πᾶς ἕξει αὐτὸ ὅλον, ἕξει αὐτὸ κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ.

14. Ἀλλ᾽ εἰ ἡ αὐτὴ ἑκασταχοῦ ψυχή, πῶς ἰδία ἑκάστου; Καὶ πῶς ἡ μὲν ἀγαθή, ἡ δὲ κακή; Ἢ ἐξαρκεῖ καὶ ἑκάστῳ καὶ πάσας ψυχὰς ἔχει καὶ πάντας νοῦς. Καὶ γὰρ ἕν ἐστι καὶ ἄπειρον αὖ καὶ πάντα ὁμοῦ καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὖ οὐ διακριθὲν χωρίς. Πῶς γὰρ ἂν καὶ ἄπειρον ἢ οὕτω λέγοιτο, ὅτι ὁμοῦ πάντα ἔχει, πᾶσαν ζωὴν καὶ πᾶσαν ψυχὴν καὶ νοῦν ἅπαντα; Ἕκαστον δὲ αὐτῶν οὐ πέρασιν ἀφώρισται· διὰ τοῦτο αὖ καὶ ἕν. Οὐ γὰρ δὴ μίαν ζωὴν ἔδει αὐτὸ ἔχειν, ἀλλ᾽ ἄπειρον, καὶ αὖ μίαν καὶ τὴν μίαν οὕτω μίαν, ὅτι πάσας ὁμοῦ οὐ συμφορηθείσας εἰς ἕν, ἀλλ᾽ ἀφ᾽ ἑνὸς ἀρξαμένας καὶ μενούσας ὅθεν ἤρξαντο, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἤρξαντο, ἀλλ᾽ οὕτως εἶχεν ἀεί· οὐδὲν γὰρ γινόμενον ἐκεῖ· οὐδὲ μεριζόμενον τοίνυν, ἀλλὰ δοκεῖ μερίζεσθαι τῷ λαβόντι. Τὸ δὲ ἐκεῖ τὸ ἔκπαλαι καὶ ἐξ ἀρχῆς· τὸ δὲ γινόμενον πελάζει καὶ συνάπτεσθαι δοκεῖ καὶ ἐξήρτηται ἐκείνου. Ἡμεῖς δέ τίνες δὲ ἡμεῖς; Ἆρα ἐκεῖνο ἢ τὸ πελάζον καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ; Ἢ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην

τὴν γένεσιν γενέσθαι ἦμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καί τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἁπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ᾽ ἀποτετμημένα, ἀλλ᾽ ὄντες τοῦ ὅλου· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. Ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων· καὶ εὑρὼν ἡμᾶς ἦμεν γὰρ τοῦ παντὸς οὐκ ἔξω περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὃς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε· οἷον εἰ φωνῆς οὔσης μιᾶς καὶ λόγου ἑνὸς ἄλλος ἄλλοθεν παραθεὶς τὸ οὖς ἀκούσειε καὶ δέξαιτο, καὶ γένοιτο κατ᾽ ἐνέργειαν ἀκοή τις ἔχουσα τὸ ἐνεργοῦν εἰς αὑτὴν παρόν· καὶ γεγενήμεθα τὸ συνάμφω καὶ οὐ θάτερον, ὃ πρότερον ἦμεν, καὶ θάτερόν ποτε, ὃ ὕστερον προσεθέμεθα ἀργήσαντος τοῦ προτέρου ἐκείνου καὶ ἄλλον τρόπον οὐ παρόντος.

15. *Ἀλλὰ πῶς προσελήλυθε τὸ προσεληλυθός; ἢ ἐπειδὴ ἐπιτηδειότης αὐτῷ παρῆν, ἔσχε πρὸς ὃ ἦν ἐπιτήδειον· ἦν δὲ γενόμενον οὕτως, ὡς δέξασθαι ψυχήν. Τὸ δὲ γίνεται ὡς μὴ δέξασθαι πᾶσαν καίτοι παροῦσαν πᾶσαν, ἀλλ᾽ οὐχ αὐτῷ, οἷον καὶ ζῷα τὰ ἄλλα καὶ τὰ φυτὰ τοσοῦτον ἔχει, ὅσον δύναται λαβεῖν· οἷον φωνῆς λόγον σημαινούσης τὰ μὲν καὶ τοῦ λόγου μετέσχε μετὰ τῆς κατὰ φωνὴν ἠχῆς, τὰ δὲ τῆς φωνῆς καὶ τῆς πληγῆς μόνον. Γενομένου δὴ ζῴου, ὃ ἔχει μὲν παροῦσαν αὐτῷ ἐκ τοῦ ὄντος ψυχήν, καθ᾽ ἣν δὴ ἀνήρτηται εἰς πᾶν τὸ ὄν, παρόντος δὲ καὶ σώματος οὐ κενοῦ οὐδὲ ψυχῆς ἀμοίρου, ὃ ἔκειτο μὲν οὐδὲ πρότερον ἐν τῷ ἀψύχῳ, ἔτι δὲ μᾶλλον οἷον ἐγγὺς γενόμενον τῇ ἐπιτηδειότητι, καὶ γενομένου οὐκέτι σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ζῶντος σώματος, καὶ τῇ οἷον γειτονείᾳ καρπωσαμένου τι ἴχνος*

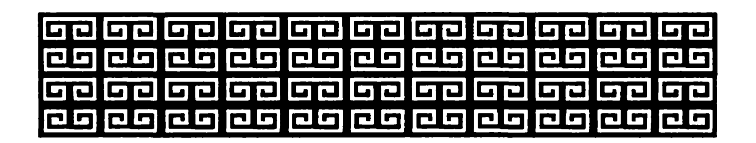
ψυχῆς, οὐκ ἐκείνης μέρους, ἀλλ᾿ οἷον θερμασίας τινὸς ἢ ἐλλάμψεως ἐλθούσης, γένεσις ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν καὶ ἀλγηδόνων ἐν αὐτῷ ἐξέφυ· ἦν δὲ οὐκ ἀλλότριον τὸ σῶμα τοῦ ζῴου τοῦ γεγενημένου. Ἡ μὲν δὴ ἐκ τοῦ θείου ψυχὴ ἥσυχος ἦν κατὰ τὸ ἦθος τὸ ἑαυτῆς ἐφ᾿ ἑαυτῆς βεβῶσα, τὸ δὲ ὑπ᾿ ἀσθενείας τὸ σῶμα θορυβούμενον καὶ ῥέον τε αὐτὸ καὶ πληγαῖς κρουόμενον ταῖς ἔξω, πρῶτον αὐτὸ εἰς τὸ κοινὸν τοῦ ζῴου ἐφθέγγετο, καὶ τὴν αὐτοῦ ταραχὴν ἐδίδου τῷ ὅλῳ. Οἷον ἐκκλησίᾳ δημογερόντων καθημένων ἐφ᾿ ἡσύχῳ συννοίᾳ δῆμος ἄτακτος, τροφῆς δεόμενος καὶ ἄλλα ἃ δὴ πάσχει αἰτιώμενος, τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν εἰς θόρυβον ἀσχήμονα ἐμβάλλοι. Ὅταν μὲν οὖν ἡσυχίαν ἀγόντων τῶν τοιούτων ἀπὸ τοῦ φρονοῦντος ἥκῃ εἰς αὐτοὺς λόγος, κατέστη εἰς τάξιν μετρίαν τὸ πλῆθος, καὶ οὐ κεκράτηκε τὸ χεῖρον· εἰ δὲ μή, κρατεῖ τὸ χεῖρον ἡσυχίαν ἄγοντος τοῦ βελτίονος, ὅτι μὴ ἠδυνήθη τὸ θορυβοῦν δέξασθαι τὸν ἄνωθεν λόγον, καὶ τοῦτό ἐστι πόλεως καὶ ἐκκλησίας κακία. Τοῦτο δὲ καὶ ἀνθρώπου κακία αὖ ἔχοντος δῆμον ἐν αὐτῷ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων κρατησάντων συνδόντος ἑαυτὸν τοῦ τοιούτου ἀνθρώπου δήμῳ τῷ τοιούτῳ· ὃς δ᾿ ἂν τοῦτον τὸν ὄχλον δουλώσηται καὶ ἀναδράμῃ εἰς ἐκεῖνον, ὅς ποτε ἦν, κατ᾿ ἐκεῖνόν τε ζῇ καὶ ἔστιν ἐκεῖνος διδοὺς τῷ σώματι, ὅσα δίδωσιν ὡς ἑτέρῳ ὄντι ἑαυτοῦ· ἄλλος δέ τις ὁτὲ μὲν οὕτως, ὁτὲ δὲ ἄλλως ζῇ, μικτός τις ἐξ ἀγαθοῦ ἑαυτοῦ καὶ κακοῦ ἑτέρου γεγενημένος.

16. Ἀλλ᾿ εἰ ἐκείνη ἡ φύσις οὐκ ἂν γένοιτο κακὴ καὶ οὗτος τρόπος ψυχῆς εἰς σῶμα ἰούσης καὶ παρούσης, τίς ἡ κάθοδος ἡ ἐν περιόδοις καὶ ἄνοδος αὖ καὶ αἱ δίκαι καὶ αἱ εἰς ἄλλων ζῴων σώματα εἰσκρίσεις; Ταῦτα γὰρ παρὰ τῶν

πάλαι περὶ ψυχῆς ἄριστα πεφιλοσοφηκότων παρειλήφαμεν, οἷς πειρᾶσθαι προσήκει σύμφωνον ἢ μὴ διάφωνόν γε ἐπιδεῖξαι τὸν νῦν προκείμενον λόγον. Ἐπειδὴ τοίνυν τὸ μεταλαμβάνειν ἐκείνης τῆς φύσεως ἦν οὐ τὸ ἐλθεῖν ἐκείνην εἰς τὰ τῇδε ἀποστᾶσαν ἑαυτῆς, ἀλλὰ τὸ τήνδε ἐν ἐκείνῃ γίνεσθαι καὶ μεταλαβεῖν, δῆλον ὅτι ὃ λέγουσιν ἐκεῖνοι «ἥκειν» λεκτέον εἶναι τὴν σώματος φύσιν ἐκεῖ γενέσθαι καὶ μεταλαβεῖν ζωῆς καὶ ψυχῆς, καὶ ὅλως οὐ τοπικῶς τὸ ἥκειν, ἀλλ᾽ ὅστις τρόπος τῆς τοιαύτης κοινωνίας. Ὥστε τὸ μὲν κατελθεῖν τὸ ἐν σώματι γενέσθαι, ὥς φαμεν ψυχὴν ἐν σώματι γενέσθαι, τὸ τούτῳ δοῦναί τι παρ᾽ αὐτῆς, οὐκ ἐκείνου γενέσθαι, τὸ δ᾽ ἀπελθεῖν τὸ μηδαμῇ τὸ σῶμα ἐπικοινωνεῖν αὐτῆς· τάξιν δὲ εἶναι τῆς τοιαύτης κοινωνίας τοῖς τοῦδε τοῦ παντὸς μέρεσι, τὴν δὲ οἷον ἐν ἐσχάτῳ τῷ νοητῷ τόπῳ πλεονάκις διδόναι ἑαυτῆς ἅτε πλησίον τῇ δυνάμει οὖσαν καὶ ἐν βραχυτέροις διαστήμασι φύσεως τῆς τοιαύτης νόμῳ· κακὸν δὲ εἶναι τὴν τοιαύτην κοινωνίαν καὶ ἀγαθὸν τὴν ἀπαλλαγήν. Διὰ τί; Ὅτι, κἂν μὴ τοῦδε ᾖ, ἀλλ᾽ οὖν ψυχὴ τοῦδε λεγομένη ὁπωσοῦν μερική πως ἐκ τοῦ παντὸς γίνεται· ἡ γὰρ ἐνέργεια αὐτῆς οὐκέτι πρὸς τὸ ὅλον καίπερ τοῦ ὅλου οὔσης, ὥσπερ ἂν εἰ ἐπιστήμης ὅλης οὔσης κατά τι θεώρημα ὁ ἐπιστήμων ἐνεργεῖ· τὸ δ᾽ ἀγαθὸν αὐτῷ ἦν τῷ ἐπιστήμονι οὐ κατά τι τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ κατὰ τὴν πᾶσαν ἣν ἔχει. Καὶ τοίνυν αὕτη τοῦ παντὸς οὖσα κόσμου νοητοῦ καὶ ἐν τῷ ὅλῳ τὸ μέρος ἀποκρύπτουσα οἷον ἐξέθορεν ἐκ τοῦ παντὸς εἰς μέρος, εἰς ὃ ἐνεργεῖ ἑαυτὴν μέρος ὄν, οἷον εἰ πῦρ πᾶν καίειν δυνάμενον μικρόν τι καίειν ἀναγκάζοιτο καίτοι πᾶσαν ἔχον τὴν δύναμιν. Ἔστι γὰρ ἡ ψυχὴ χωρὶς πάντῃ οὖσα ἑκάστη οὐχ ἑκάστη, ὅταν δὲ διακριθῇ οὐ τόπῳ, ἀλλ᾽

ἐνεργείᾳ γένηται τὸ καθέκαστον, μοῖρά τίς ἐστιν, οὐ πᾶσα, καίτοι καὶ ὧς πᾶσα τρόπον ἄλλον· οὐδενὶ δὲ ἐπιστατοῦσα πάντῃ πᾶσα, οἷον δυνάμει τότε τὸ μέρος οὖσα. Τὸ δὲ εἰς Ἅιδου γίνεσθαι, εἰ μὲν ἐν τῷ ἀιδεῖ, τὸ χωρὶς λέγεται· εἰ δέ τινα χείρω τόπον, τί θαυμαστόν; Ἐπεὶ καὶ νῦν, οὗ τὸ σῶμα ἡμῶν καὶ ἐν ᾧ τόπῳ, κἀκείνη λέγεται ἐκεῖ. Ἀλλ᾽ οὐκ ὄντος ἔτι τοῦ σώματος; Ἢ τὸ εἴδωλον εἰ μὴ ἀποσπασθείη, πῶς οὐκ ἐκεῖ, οὗ τὸ εἴδωλον; Εἰ δὲ παντελῶς λύσειε φιλοσοφία, καὶ ἀπέλθοι τὸ εἴδωλον εἰς τὸν χείρω τόπον μόνον, αὐτὴ δὲ καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὐδενὸς ἐξῃρημένου αὐτῆς. Τὸ μὲν οὖν ἐκ τοῦ τοιοῦδε εἴδωλον γενόμενον οὕτως· ὅταν δ᾽ αὐτὴ οἷον ἐλλάμψῃ πρὸς αὐτήν, τῇ νεύσει τῇ ἐπὶ θάτερα πρὸς τὸ ὅλον συνέσταλται καὶ οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ οὐδ᾽ αὖ ἀπόλωλεν. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ταῦτα· πάλιν δὲ ἀναλαβόντες τὸν ἐξ ἀρχῆς λόγον λέγωμεν.





VI. 5 (23). ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟ ΟΝ ΕΝ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΝ ΟΝ ΑΜΑ ΠΑΝΤΑΧΟΥ ΕΙΝΑΙ ΟΛΟΝ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

О ТОМ, ЧТО ЕДИНОЕ ТОЖДЕСТВЕННОЕ СУЩЕЕ ЕСТЬ ПОВСЮДУ И РАЗОМ. ТРАКТАТ ВТОРОЙ

Синопсис

Общее для всех мнение о том, что Единый Бог внутри нас является самой надежной отправной точкой для дальнейшего рассуждения. Мы все суть одно в сущем и находим в нем свое благо (гл. 1). До́лжно рассуждать о единстве и сущем, исходя из соответствующих начал (гл. 2). Истинно сущее не может отделиться от себя, но повсюду присутствует как целое (гл. 3). Единый Бог есть полное всеприсутствие; трансцендентное Единое и единое-сущее (гл. 4). Образ центра круга и его радиусов (гл. 5). Единство-во-многообразии в умопостигаемом и чувственном мирах (гл. 6). В умопостигаемом мы

суть одно; много лиц, но одна голова (гл. 7). Единство одной идеи во множестве частных вещей (гл. 8). Единство чувственного мира дается ему беспредельной жизнью и душой, которые приходят из вне удерживаемого ими бытия и присутствуют в его многообразии как целое (гл. 9). Единое, к которому стремятся и от которого зависят все вещи, дающее себя как целое всем и каждой отдельной вещи (гл. 10). Единое-сущее присутствует как живая энергия, без протяженности и величины, в согласии с возможностью воспринимающего вместить (гл. 11). Как пребывать во Всём и стать всем, избавившись от призрачной обособленности? Единый Бог, который есть везде и к которому обращены все вещи (гл. 12).

1. Общая [для всех людей] мысль говорит, что единое и тождественное в числе есть повсюду как целое; все люди естественно расположены говорить, что Бог, который есть в каждом из нас, един и тождествен.[1] И если никто не будет их спрашивать, каким образом это происходит, если никто не пожелает разумно исследовать их мнения, они будут думать, что дело обстоит таким именно образом; эта энергия [т. е. энергия этой мысли] в их мыслительной деятельности так успокаивается, поддерживая себя каким-то способом в едином и тождественном, так что люди отнюдь не захотят отколоться от этого единства. Это надежнейшее из всех начало, не собранное из отдельных [истин], но пришедшее прежде всего единичного, прежде положения, гла-

сящего, что все вещи стремятся к Благу. Это последнее положение было бы истинно, если бы все вещи напрягались к Единому, были Единым и стремились к Нему. Это Единое продвигается к иному, насколько Оно, так сказать, продвинулось в себе, Оно может казаться многим, а как-то даже и быть многим; но древняя природа и желание блага, т. е. себя, ведет к существенно единому, и всякая природа поспешает к нему — к себе. Поскольку принадлежать себе и быть собой, т. е. быть единою, — и есть благо этой единичной природы. В этом смысле правильно говорить, что принадлежать себе — благо, а потому и не до́лжно искать ничего внешнего. Ибо где бы и было благо [отдельной вещи], если бы выпало из сущего? И как его можно было бы найти в не-сущем? Очевидно, благо — в сущем, ибо само оно не не-сущее. Но если благо [единичной природы] есть сущее и есть в сущем, то оно есть и в каждом [единичном существе]. Мы не отделены от сущего, но есть в нем; неотделимо и оно от нас: все сущие суть одно.[2]

2. Рассудок, пытающийся совершить исследование того, о чем мы говорим, поскольку он не есть что-то единое, но разделенное, обращается в своем исследовании к природе тела и берет оттуда начала [для своих построений, а потому] считает и [умопостигаемую] сущность делимой, такой же [как телесная], не верит в ее единство, поскольку не исходит в своем исследовании из начал, свойственных [умопостигаемой] сущности. Нам же в нашем рассуждении о едином и всецело

сущем до́лжно взять начала, свойственные ему и приводящие к вере, т. е. умопостигаемые начала умопостигаемого, те, что принадлежат истинной сущности. Поскольку есть то, что уносится [течением времени] и приемлет всевозможные изменения, непрерывно делится во всяком месте, которое называется свойственным становлению, а не сущности; но есть и сущее, вечно тождественное, не возникающее и не разрушающееся, не имеющее никакого пространства, места или седалища, не входящее ни во что и не выходящее ниоткуда, но пребывающее в себе; когда кто-либо говорит о вещах [низшего мира], он умозаключает от [чувственной] природы и того, что ее достойно, — благодаря возможным началам к возможному выводу. Когда же кто-нибудь говорит о вещах умопостигаемых, правильно будет [сначала] взять природу той сущности, которой он занимается, и [опираясь на это] выдвинуть начала своих рассуждений, не отступая, как бы позабывшись, к иной природе, но обратившись к умопостигаемой природе через себя; поскольку везде [в любой науке] «то, что есть» — начало, и те, кто хорошо определяют [сущность], узнаю́т также и многое ей сопутствующее; но в том, где все заключено, в «том, что́ есть», нужно много крепче держаться [этого принципа], до́лжно взирать в «то, что́ есть» и всё к нему приводить.[3]

3. Теперь, если это истинно сущее, если оно остается тождественным и не отделяется от себя, и никакого становления нет в нем, и, как было сказано, оно не

находится в месте [=пространстве], то необходимо ему, таким образом, быть всегда вместе с собой и не отстоять от себя; одна его часть не может быть здесь, а другая там, и ничто не может уйти от него [в иное]; [в противном случае,] оно было бы уже в другом месте, и вообще — в чем-то ином, не в себе, и было бы бесстрастным, ибо было бы претерпевающим, будь оно в ином; если же будет бесстрастным, то не будет в ином. Следовательно, если оно есть не отделяясь от себя, не будучи разделено на части, не изменяясь само, то оно есть во многих вещах разом, существуя, в то же время, как единое целое в себе: тождественное, повсюду сущее будет существовать во многих, т. е. оно есть в себе и, опять же, не в себе. Значит, остается сказать, что оно есть в ничто, но иные вещи [есть в нем и] участвуют в нем: таковы все те, что способны присутствовать в нем, насколько способны присутствовать. Необходимо, значит, либо отказаться от этих гипотез и начал и сказать, что не существует такой вот [умопостигаемой] природы, либо, если это невозможно, и такая природа или сущность с необходимостью существует, мы должны согласиться с тем, что говорили изначально, а именно, что единое и тождественное в числе, не делимое, но целое сущее, не отделяет от себя ни одну из иных вещей и не нуждается [для общения с ними] в том, чтобы изливаться в них, по частям приходя к ним; дело не обстоит так, что оно пребывает как целое в себе, но нечто рожденное от него оставляет его и приходит в иные вещи всевозможными способами. Ибо таким об-

разом оно было бы в одном месте, а то, что приходит от него, — в ином, и тогда оно будет иметь место, отделенное от того, что приходит от него. И опять же, что касается приходящих от него вещей: есть ли каждая из них часть или целое; если часть, то не сохранит природы целого, как уже было сказано; если же целое, то или мы будем делить каждое [такое целое] на число частей, равное [числу частей] того, в чем оно есть, или мы согласимся с тем, что тождественное [сущее] может быть повсюду как целое. Это доказательство, исходящее из самого существа дела, не привлекающее ничего отъинуду и не исходящее из иной природы.

4. Взгляни, если хочешь, и на это: мы отрицаем, что Бог есть в одном месте и не есть в другом. Это принимается всеми имеющими понятие о богах, и не только относительно него, но и относительно всех богов: они именуются присутствующими везде, и разум говорит, что таким образом это и дóлжно полагать. Тогда, если [всякий] бог есть повсюду, невозможно, чтобы он был разделенным; ибо тогда он еще не был бы повсюду [сам или весь], но одна его часть была бы здесь, а другая там, и он не был бы еще единым, как и величина, рассекаемая на многие части; он был бы уничтожим, и все его части были бы не лучше, чем целое; кроме того, он был бы телом. Но если это невозможно, то вновь уясняется то [что казалось] невероятным; к каждой человеческой природе это приходит вместе с верой в то, что тождественное есть повсюду как целое. И опять же, если мы

скажем, что та [божественная] природа беспредельна — ибо она, конечно, не определена, — чтó иное это может значить, если не ее неумалимость? Если же она не уменьшается, то присутствует ли в каждом? Если бы [Бог] не мог присутствовать [в каждом], он стал бы меньше и было бы «где-то», где бы его не было. Поскольку даже если мы и можем говорить о чем-то ином после Единого, то оно будет, опять же, вместе с Единым, окрест Него и к Нему, как нечто порожденное Им и теснейшим образом с Ним связанное, поэтому то, что участвует в том, что после Единого, участвует и в Едином. Поскольку в умопостигаемом суть многие вещи — и первые, и вторые, и третьи, — то они как бы единая сфера с единым центром; это суть сфера, не разделенная на части пространственно, но все эти вещи существуют вместе, так что там, где есть третьи, присутствуют также первые и вторые.[4]

5. Чтобы прояснить понятие [=логос] этого, часто представляют как бы единый центр и многие лучи, исходящие из него, желая привести к пониманию разделения [в умопостигаемом] множества. Дóлжно, однако, иметь в виду, что когда говорится о тех [умопостигаемых] вещах, которые возникают все вместе, то невозможно, как в случае примера с кругом, [взять по отдельности каждое из умопостигаемых содержаний] — как можно взять по отдельности каждую из линий, поскольку есть единая поверхность. Но там, где нет никакой протяженности, но только непространственные

силы и сущности, возможно, уместно будет сказать, что все [«отдельные» умопостигаемые содержания] суть центры, объединенные в единый центр, как если бы и концы этих линий, помимо самих линий, также располагались в центре, и поэтому все они были бы одним. Но, опять же, если ты продлишь эти линии, то каждая из них будет связана с тем центром, который она оставила, однако же ни один из этих центров не будет [в силу этого] отсечен от первого центра, но все они будут вместе с тем [первым центром], и, опять же, каждый будет чем-то отдельным; и их [единичных центров] будет столь много, сколь много линий, которым они дали себя в качестве предела, так что центров является столько же, сколько связанных с ними линий; все они вместе суть единое. Если мы уподобим многие [умопостигаемые предметы] многим центрам, возводимым и объединяемым в одном центре, но явленным как многие благодаря линиям — линиям, не производящим центры, но являющим их, — то эти линии могут в качестве аналогии помочь нам уяснить то, благодаря связи с чем умопостигаемая природа является присутствующей как многая во многих местах.[5]

6. Поскольку умопостигаемые вещи и многи, и суть единое сущее, они есть многие благодаря беспредельности своей природы, и многие в едином, и единое сверх многих, и все суть вместе, и их энергия обращена к целому — вместе с целым, и к части, опять же, вместе с целым. Часть принимает в себя первую деятельность,

как деятельность части, но затем следует и целое, как если бы сам Человек пришел в определенного человека и стал бы определенным человеком, оставаясь в то же время самим Человеком. Ибо человек-в-материи производит от единого человека, сущего согласно Идее, многих людей: тождественное суть единое во многих таким образом, что есть нечто единое, отпечатывающееся во многих вещах. Само [сущее], Человек и единичное как таковое, и целая [умопостигаемая] Вселенная, таким образом, не есть во многих вещах, но многие вещи суть в ней, или, лучше сказать, окрест нее. Ибо есть разница между тем способом, каким есть повсюду белизна, и тем способом, каким индивидуальная душа остается собой во всех частях ее тела, ибо таким же образом и [истинно] сущее есть повсюду.

7. Поскольку и мы, и то, что принадлежит нам, возводимся в сущее и восходим к тому [Единому] и первому после Него, мы и мыслим умопостигаемые содержания, не имея их эйдолов или отпечатков. Если же это так, мы и сами — тамошние. Если мы участвуем в истинном знании [=науке], мы суть те; мы не схватываем их в себе, но сами есть в них. Поскольку не только мы, но и иные есть те, — все мы суть те. Будучи вместе со всеми, мы есть те и, значит, мы суть всё и одно.[6] Следовательно, когда мы взираем во вне того, в чем мы [истинно] есть, мы не знаем, что мы суть единое, подобно лицам, которые множественны, будучи вовне, но внутри в существенном есть одно. Если кто-нибудь сможет

обернуться к себе или сам, или в добрый час ведомый Афиной,[7] он увидит и Бога, и себя, и Вселенную; сначала он будет видеть [себя] не как Вселенную, но когда он нигде не сможет поместить себя и ничем — ограничить себя и определить, вплоть докуда он простирается, он прекратит отделять себя от всего бытия, и придет во Всё; он придет в [истинную] Вселенную, никоим образом не передвигаясь, но пребывая там, где утверждена и она.

8. Я думаю также, что если кто-нибудь рассмотрит участие материи в эйдосах, то достигнет еще большей уверенности в сказанном и уже не будет не верить в это как в невозможное, или, опять же, перестанет затрудняться относительно этого предмета. Ибо, думаю я, разумно и необходимо, чтобы идеи не полагались отдельно и материя — далеко от них, чтобы не оказалось, что просвещение приходит к материи откуда-то свыше, поскольку это будут, пожалуй, пустые слова. Ибо что в данном случае будут обозначать эти «далеко» и «отдельно»? Опять же, участие [вещи в идее как процесс] не называется [Платоном] невыразимым и в высшей степени затруднительным для познания, но напротив — чем-то в высшей степени пригодным для объяснения и познаваемым на примерах. Даже если мы иногда и говорим об освещении, то не в том смысле, в каком говорим об освещении в чувственном мире, но поскольку вещи-в-материи суть эйдолы, и эйдосы содержат в себе чины первообразов, и освещение таково, что освеще-

ние остается, так сказать, отдельно, постольку мы и говорим таким образом. Теперь мы должны сказать более точно и не утверждать, что эйдосы существуют отдельно в пространственном смысле (соответственно, и идеи не будут отражаться в материи как в воде), но материя будет сверх всей себя отовсюду касаться идеи и, опять же, не касаться, принимая — благодаря сближению и непосредственной близости к идее — всё, что может воспринять; идея не проходит сквозь материю и не распространяется по ее поверхности, но пребывает в себе. Ибо, если идея, например, огня, не в материи — возьмем сейчас материю, подлежащую стихиям, — то сам огонь, который не возникает в материи, даст форму огня всей огневидной материи. (Предположим, что первый огонь в материи возник огромного объема.) То же самое рассуждение приложимо и к другим так называемым стихиям. Следовательно, если тот огонь, что в идее, виден во всем и дает свой образ [всему чувственному, что ему причастно], то дает он его не так, как если бы был отделен пространственно [от огневидных вещей], и не так, как это происходит в случае видимого [чувственным глазом] освещения; если бы тот [умопостигаемый] огонь был множествен, как все [чувственные вещи], он сам был бы сосредоточен в одном из мест чувственного мира; поскольку же сама идея пребывает в непространственном, он [умопостигаемый огонь (?)] производит вне себя место, если в самом деле необходимо было тождественному стать многим, изгнав из себя то, что способно стать многим таким [простран-

ственным] образом и часто становиться причастным тождественному. Идея не есть что-то раздробленное, она не дает ничего своего материи, однако она не лишена возможности, будучи единым, оформлять своим единством то, что не есть единое; присутствуя во всем [что не есть идея], она присутствует не таким образом, что одной своей частью присутствует в той части [чувственного], которая этой частью [идеи] оформлена, а другою — в другой, но она [как целое] формирует и все единичные части, и все [что не есть идея] в целом. Ибо было бы смешно вводить много идей огня, чтобы каждый отдельный огонь мог быть сформирован отдельной идеей, ибо, таким образом, идеи были бы количественно беспредельны.[8] Как [в таком случае] ты отделишь возникший огонь от единого непрерывного огня? И если мы создадим в той же материи иной огонь, увеличивая наличный в ней, то дóлжно будет опять же сказать, что та же самая идея в этой части материи производит то же самое, ибо, конечно же, не другая [идея произведет и этот новый огонь].

9. Итак, когда все стихии уже возникли, кто-нибудь может [мысленно] привести их в форму сферы; тогда он должен будет сказать, что не было многих творцов, творивших один — одну, а другой — другую часть сферы, и одну часть за другой, не было творцов, отыскавших каждый себе части для творчества, но что единой была причина творения, которая творила всей собой, а не так, что одна ее часть творила одну часть [сферы], а

другая — другую; ибо творцов будет много, если ты не будешь возводить творение к единому и лишенному частей; лучше будет сказать, что единое бесчастное, сотворившее сферу, [не существует таким образом, что] творец изливается в сферу,[9] но целая сфера зависит от творящего. Таким вот образом единая и тождественная жизнь обладает сферой, и сама сфера полагается в единой жизни, и все те вещи, что в сфере, суть в единой жизни; и все души суть одна, но таким образом они суть одна, что она [эта единая Душа, или Жизнь] беспредельна. Потому-то некоторые называли ее числом, а некто говорил, что ее природа есть «возрастающий логос»,[10] возможно, образно выражая ту мысль, что душа не оставляет ничего, но пребывая тем, чтó она есть, простирается на всё; и если бы космос был больше, ее сила опять распростерлась бы на всё, или, лучше сказать, он [космос] был бы во всей ней. Тогда не дóлжно понимать выражение «возрастающий» буквально, но в том смысле, что она нигде не отсутствует, будучи повсюду единой, поскольку ее единство не таково, как измеримое единство количественных вещей, ибо этот вид единства принадлежит иной природе, которая притворяется единым и представляется как единое в силу причастности. Но то, что обладает истинным единым, есть единое, не составленное из многих — не такое единое, которое разрушается как единое целое в том случае, если нечто удалено из него; оно не отделено никакими границами от иного, чтобы оно не умалилось — в случае если какая-то иная вещь, соединившись с ним,

оказалась слишком велика для него, чтобы оно не разорвалось, желая распространиться на всё, присутствуя во всём не как целое, но [касаясь] своими частями [соответствующих] частей [чувственной Вселенной]; как об этом говорилось, оно не знало бы, где оно есть, если бы не было способно прийти в единое совершенное целое, будучи оторвано от себя. Следовательно, истинному Единому, которому можно приписать единое как Его сущность, дóлжно являться и способом, противоположным Его природе, т. е. множественностью в его силах, однако эта множественность не будет в нем отъинуду, но от себя и благодаря себе; в силу этого и есть сущностно Единое и в своей беспредельности, и в своей множественности; и поскольку Оно таково, Оно является повсюду как целое; единый логос охватывает себя, и само охватывающее нигде от него не отступает, но повсюду есть в себе. Это Единое не относится, конечно же, к иному, пространственно разделенному, ибо Оно прежде всех вещей, существующих в пространстве, и нисколько не нуждается в них, но они нуждаются в Нем, чтобы быть на Нем утвержденными. Но их утвержденность в Нем не лишает Его утвержденности в себе, ибо если подвигнется эта Его утвержденность в себе, то тем самым погибнет и само Единое, погибнет само основание множественности, благодаря которому многие вещи твердо стоят [в бытии]; опять же, это Единое не есть не-умопостигаемое, глупое единое, рассеявшееся и отделенное само от себя; сохраняясь в себе, Оно не придает себя неверному про-

странству, которое само нуждается в том, чтобы быть сохраненным.

10. Будучи мудрым, это Единое пребывает в себе и не возникает в ином, но те иные вещи зависят от Него, и их страстное стремление к Нему находит, где Оно есть. Это есть тот Эрос, «который за дверью»,[11] всегда пребывающий вовне и стремящийся к красоте, принимающий с любовью и благодарностью возможность участвовать в ней, поскольку и здесь [в нашей жизни] любящий не принимает в себя красоты, но лишь предстоит ей. Красота [как таковая] пребывает в себе, и многие любящие любят одно, целое, и таким образом [т. е. любя] обладают им, когда обладают, ибо предмет их любви — целое. Как же тогда может получиться, что пребывающего недостаточно для всех? [Никак не может], ибо потому и достаточно, что оно пребывает, потому и красиво, что есть для всех целое. Мышление также есть целое для всех, и потому «мышление есть общее»;[12] дело не обстоит так, что одно мыслит здесь, а другое — там, ибо это было бы смешно, если бы мышление нуждалось в месте. Мышление существует не таким же образом, как белизна, ибо мышление не принадлежит телу; но если мы действительно причастны мышлению, оно должно быть единым и тождественным и целиком быть в себе. Таким образом, мы берем оттуда [из Ума] не часть его; дело не обстоит и так, что я есть целое, а ты есть другое целое, так что эти цельности разорваны друг с другом. Этому [т. е. отношению многих к единому] под-

ражают все общины и собрания — как идущие [=стремящиеся] к единому мышлению; каждый отдельный ум слаб в мышлении, а истинное собрание собирает всех в единство, оно порождает и находит [истинное] мышление; ибо что, в самом деле, будет разделять умы, так что они не будут в тождестве? Но хотя все они [в действительности суть] вместе, нам они не кажутся таковыми: как если бы кто-нибудь касался одной и той же вещи одним пальцем, затем другим, и считал бы при этом, что он касается сначала одной вещи, а затем другой; или [это можно еще уподобить] тому, кто не видя ударяет разными пальцами по одной и той же струне [считая, что он ударяет по разным струнам]. Кроме того, мы должны обратить внимание на то, как мы разными душами прикасаемся к [одному и тому же] Благу. Дело не обстоит так, что я касаюсь одного блага, а ты другого, но — того же самого; «того же самого» не в том смысле, что одно оттуда истекает мне, а другое — тебе, само же остается где-то наверху, а что-то от него приходит сюда. Дающее дает берущим то, что они действительно могут взять, не чуждое им, но их. Ибо не процессуально умное даяние. Ведь даже в телесном рассеянии, несмотря на то что тела занимают каждое свое место, одинаково даяние тому и иному, и даяние, и творчество ведут к одному и тому же; и телесные части Вселенной действуют и претерпевают в себе и ничего извне не принимают в себя. Если тогда, в случае тела, которое по природе течет от себя, ничто не приходит извне, как бы такое могло случиться с непротяженной вещью?

Значит, мы находимся там же, где и Благо, и видим Его, и касаемся Его, будучи вместе с нашим умопостигаемым. [Тот] космос един много больше [нашего]: в противном случае, было бы два чувственных космоса, разделенных подобным образом, и сфера умопостигаемого, если бы была едина таким образом [как наш космос], была бы ему подобна, так что тот космос отличался бы от этого только тем, что был бы еще более нелеп, поскольку вышло бы так, что этот космос имеет объем разумно и по необходимости, а тот исступил из себя и вытянулся вовне, не имея в этом нужды. И что может помешать умопостигаемому космосу быть в единстве? Ибо одно там, конечно, не толкает другое в борьбе за место — как будто не видно, что предметы всех знаний и созерцаний, вообще все науки, существуют в душе, не вытесняя друг друга! Кто-нибудь скажет, что это невозможно в случае сущностей. Нет, это невозможно только в том случае, если истинные сущности объемны.

11. Но как непротяженное может простираться над всем телом Вселенной, имеющим такую величину? Как может не рассеяться единое и тождественное сущее? Эта апория часто выставлялась на вид, когда рассуждения проникались чрезмерным стремлением положить конец затруднениям рассудка. Уже многими способами было показано, что дело обстоит именно таким образом; каким-то увещеваниям, однако, необходимо быть и здесь, ибо отнюдь не малые, но великие основания у веры в то, что природа, о которой мы учили, именно

такова; она не подобна камню, огромной глыбе, лежащей там, где она есть, протянувшейся на определенное расстояние и не способной выступить из своих границ, заключенной в свои пределы объемом и возможностью камня, но поскольку она — первая природа, неизмеримая и количественно неопределенная, ибо в последнем случае она опять же была бы измерима другой природой [, а именно природой числа], она есть вся сила, нигде не имеющая количества. По этой причине она не во времени, но всецело вне времени, ибо время непрерывно делимо на интервалы, но вечность пребывает в тождественном, она властвует и, благодаря своей вечной силе, превосходит время, которое кажется простершимся столь далеко; время подобно линии, кажущейся уходящей в беспредельное, но зависящей от точки, при которой она находится, так что эта точка есть повсюду, где бы ни появилась линия, хотя сама эта точка не движется, но линия обращается вокруг нее. Итак, время по аналогии соотносится с тем, что пребывает в тождестве и в сущности, но та природа беспредельна не только в силу своей вечности, но и благодаря своей силе, а потому дóлжно допустить, что благодаря беспредельности этой силы [возникает и иная природа], охватывающая первую, стремящаяся к ней и зависящая от нее; эта природа бежит вровень со временем к пребывающей силе, которая превосходит ее благодаря тому, что творит ее; все, что есть — суть отчасти и что-то протяженное, и [эта иная природа] принимает ту, насколько это возможно для приемлющей; все [умопостигаемые

содержания] присутствуют [в нашей Вселенной], но они невидимы во всех [чувственных вещах] по причине бессилия подлежащего. Умопостигаемое присутствует как тождественное во всем, не как материальный треугольник, который множествен благодаря бытию во многих, но как нематериальный треугольник, от которого происходят те материальные треугольники. Почему же материальный треугольник не существует повсюду, в то время как нематериальный существует? Потому что не вся материя участвует в нем, но каждая материя имеет что-то особенное, и не вся материя — для всех [идей]. Ибо даже первая материя не относится ко всем [идеям сразу], но сначала к первичным родам, а затем уже и к другим. Она [идея] присутствует во всем.

12. Каким же образом она присутствует? — Как единая жизнь: поскольку жизнь в живом существе [т. е. Вселенной] не распространяется только до известного предела, дело не обстоит так, что она не имеет сил распространиться на целое, но жизнь есть повсюду. Если же кто-то опять спросит: «Как?» — пусть вспомнит силу и то, что она неколичественна, так что он может мысленно делить ее до бесконечности, и она всегда останется той же в своей глубине, ибо в ней нет материи вместе с величиной объема [=тяжести], которой она могла бы умаляться и, наконец, прийти в ничтожество. Если ты ухватил эту бьющую ключом беспредельность в ней, природу неистощимую и неутомимую, никогда

не умаляющуюся в ней, как бы переливающуюся жизнью через край, то на чем бы ты ни сосредоточился, к чему бы мысленно ни прикоснулся, на что бы ни направил взор, ты ее не найдешь там, но напротив [упустишь]. Ибо нет ничего превосходящего ее и приходящего после нее, и, опять же, ты не сможешь остановиться на чем-то малейшем, чему она не могла бы дать ничего в силу своего истощения, однако ты будешь способен двигаться вместе с ней, или, лучше сказать, родиться во Всём; не ищи далее, иначе изнеможешь и выступишь в иное, падешь долу, не видя присутствующего, из-за того что смотришь в иное. Но если ты не будешь искать более, почему это случится с тобой? Потому что ты пришел во Всё и не пребываешь в его части, ты не можешь даже сказать себе: «Я такой-то величины», ибо уйдя от количественного, ты стал Всем — хотя ты был Всем и прежде; но поскольку нечто иное пришло к тебе после Всего, ты умалился из-за этого прибавления, ибо то, что прибавилось, пришло не от сущего — ничего ты не прибавишь к сущему [даже если захочешь], но лишь от не-сущего. И когда нечто рождается от не-сущего, оно не рождается Всем, но становится Всем, когда от не-сущего отрешится. Ты возрастаешь как [истинный] ты, отрешаясь от иного, и Всё присутствует в тебе в твоем отрешении; однако, если оно присутствует в твоем отрешении, но не является, когда ты остаешься с иными вещами, оно не приходит, чтобы присутствовать; но когда тебе кажется, что оно не присутствует, ты удалился от него. Однако, если ты и удалился, то не от

него — ибо оно присутствует [независимо от тебя], — ты даже не удалился, но присутствуя [в нем] обратился к противоположному. Таким образом и иные боги, притом что [на богослужении] присутствуют многие, являются одному, поскольку он способен увидеть их. Но эти боги «во многих образах странствуют близ наших городов»;[13] а к тому Богу обращены города и вся земля, и всё небо — к Богу, который есть повсюду при себе и в себе; он [Бог] имеет из себя сущее и те вещи, которые истинно есть вплоть до Души, или Жизни, зависящей от него; эти вещи движутся к беспредельному Единому благодаря [Его] невеличинной беспредельности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Это одно из редких для Плотина обращений к общечеловеческому опыту в качестве отправной точки для философского исследования (для сравнения можно привести *Enn*. III. 7. 1, хотя там под словом «мы» подразумеваются, вероятнее всего, философы, а не человечество вообще). Способ выражения этого «всеобщего мнения» Плотином наводит на мысль о том, насколько сильно века христианства и антихристианской полемики повлияли на общечеловеческое представление о мире. То, что говорит здесь Плотин, вероятно, до сих пор должно признаваться истинным в Индии.

2. Об этом фрагменте см. *Краткое введение*.

3. Здесь Плотин развивает аристотелевскую мысль в платоновской манере. См.: Аристотель о Сократе. *Метафизика*, М. 4, 1078b24–25.

4. Об этом фрагменте см. *Краткое введение*.

5. Что касается чрезвычайно важного для Плотина образа круга и его радиусов, см. также *Enn*. I. 7. 1; V. 1. 11; VI. 9. 8.

6. Это одно из наиболее доходчивых в *Эннеадах* объяснений Плотинова положения, которое вызывало столько неудовольствия у позднейших неоплатоников, о том, что «каждый из нас есть умопостигаемый космос» (*Enn*. III. 4. 3. 22; IV. 7. 10. 34–36). Здесь буквально показано, как может быть получено это положение.

7. Подобно Ахиллу. См.: Гомер. *Илиада*, I. 197–198.

8. Плотин, как и практически все ранние платоники (за исключением Амелия — друга и сподвижника Плотина), жестко настаивал на том, что число идей ограничено. О воззрении Амелия, утверждавшего, что идеи не определены в числе, см.: Сириан. ***Комментарий на Метафизику***, 147. 2–6. Что касается пронизывающего данный фрагмент и много обсуждаемого вопроса об идеях индивидуальностей, см. прежде всего: Armstrong A. H. *Form, Individual and Person in Plotinus* / / *Dionysius* I, 1977, 49–68 = *Plotinian and Christian Studies*, XX, где даны ссылки и на другие источники.

9. Это отсылка к стоическому учению о «всеобщем слиянии», которое Плотин подробно обсуждает в *Enn*. II. 7.

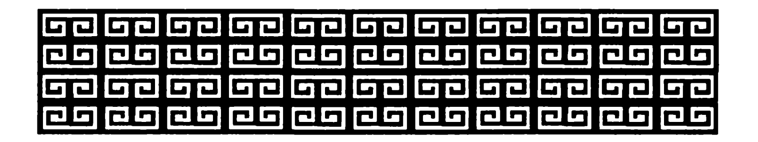
10. Здесь приводятся аллюзии к Ксенократу (Fr. 60 Heinze) и Гераклиту (Fr. B. 115 DK).

11. См.: Платон. *Пир*, 203c6–d3.

12. См.: Гераклит. Fr. B. 113 DK.

13. Это фраза из Гомера. *Одиссея*, 17.486, которая цитируется (хотя и с неодобрением) и у Платона. См.: *Государство*, II. 381d4.





ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟ ΟΝ ΕΝ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΝ ΟΝ ΑΜΑ ΠΑΝΤΑΧΟΥ ΕΙΝΑΙ ΟΛΟΝ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

1. Τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ πανταχοῦ ἅμα ὅλον εἶναι κοινὴ μέν τις ἔννοιά φησιν εἶναι, ὅταν πάντες κινούμενοι αὐτοφυῶς λέγωσι τὸν ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν θεὸν ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτόν. Καὶ εἴ τις αὐτοὺς τὸν τρόπον μὴ ἀπαιτοῖ μηδὲ λόγῳ ἐξετάζειν τὴν δόξαν αὐτῶν ἐθέλοι, οὕτως ἂν καὶ θεῖντο καὶ ἐνεργοῦντες τοῦτο τῇ διανοίᾳ οὕτως ἀναπαύοιντο εἰς ἕν πως συνερείδοντες καὶ ταὐτόν, καὶ οὐδ᾽ ἂν ἐθέλοιεν ταύτης τῆς ἑνότητος ἀποσχίζεσθαι. Καὶ ἔστι πάντων βεβαιοτάτη ἀρχή, ἣν ὥσπερ αἱ ψυχαὶ ἡμῶν φθέγγονται, μὴ ἐκ τῶν καθέκαστα συγκεφαλαιωθεῖσα, ἀλλὰ πρὸ τῶν καθέκαστα πάντων προελθοῦσα καὶ πρὸ ἐκείνης τῆς τοῦ ἀγαθοῦ πάντα ὀρέγεσθαι τιθεμένης τε καὶ λεγούσης. Οὕτω γὰρ ἂν αὕτη ἀληθὲς εἴη, εἰ τὰ πάντα εἰς ἓν σπεύδοι καὶ ἓν εἴη, καὶ τούτου ἡ ὄρεξις εἴη. Τὸ γὰρ ἓν τοῦτο προϊὸν μὲν ἐπὶ θάτερα, ἐφ᾽ ὅσον προελθεῖν αὐτῷ οἷόν τε, πολλὰ ἂν φανείη τε καί πως καὶ εἴη, ἡ δ᾽ ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ, εἰς ἓν ὄντως ἄγει, καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις, ἐφ᾽ ἑαυτήν. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῇ μιᾷ ταύτῃ φύσει τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτήν· τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τὸ εἶναι μίαν. Οὕτω δὲ καὶ τὸ ἀγαθὸν ὀρθῶς εἶναι λέγεται οἰκεῖον· διὸ οὐδὲ ἔξω

ζητεῖν αὐτὸ δεῖ. Ποῦ γὰρ ἂν εἴη ἔξω τοῦ ὄντος περιπεπτωκός; Ἢ πῶς ἄν τις ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐξεύροι αὐτό; Ἀλλὰ δηλονότι ἐν τῷ ὄντι οὐκ ὂν αὐτὸ μὴ ὄν. Εἰ δὲ ὂν καὶ ἐν τῷ ὄντι ἐκεῖνο, ἐν ἑαυτῷ ἂν εἴη ἑκάστῳ. Οὐκ ἀπέστημεν ἄρα τοῦ ὄντος, ἀλλ᾽ ἐσμὲν ἐν αὐτῷ, οὐδ᾽ αὖ ἐκεῖνο ἡμῶν· ἓν ἄρα πάντα τὰ ὄντα.

2. Λόγος δὲ ἐπιχειρήσας ἐξέτασιν ποιεῖσθαι τοῦ λεγομένου οὐχ ἕν τι ὤν, ἀλλά τι μεμερισμένον, παραλαμβάνων τε εἰς τὴν ζήτησιν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν καὶ ἐντεῦθεν τὰς ἀρχὰς λαμβάνων ἐμέρισέ τε τὴν οὐσίαν τοιαύτην εἶναι νομίσας, καὶ τῇ ἑνότητι ἠπίστησεν αὐτῆς ἅτε μὴ ἐξ ἀρχῶν τῶν οἰκείων τὴν ὁρμὴν τῆς ζητήσεως πεποιημένος. Ἡμῖν δὲ ληπτέον εἰς τὸν ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς καὶ πάντῃ ὄντος λόγον οἰκείας εἰς πίστιν ἀρχάς· τοῦτο δ᾽ ἐστὶ νοητὰς νοητῶν καὶ τῆς ἀληθινῆς οὐσίας ἐχομένας. Ἐπεὶ γὰρ τὸ μέν ἐστι πεφορημένον καὶ παντοίας δεχόμενον μεταβολὰς καὶ εἰς πάντα τόπον διειλημμένον, ὃ δὴ γένεσιν ἂν προσήκοι ὀνομάζειν, ἀλλ᾽ οὐκ οὐσίαν, τὸ δὲ ὂν ἀεί [διειλημμένον], ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχον, οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὐδέ τινα χώραν οὐδὲ τόπον οὐδέ τινα ἕδραν ἔχον οὐδ᾽ ἐξιόν ποθεν οὐδ᾽ αὖ εἰσιὸν εἰς ὁτιοῦν, ἀλλ᾽ ἐν αὐτῷ μένον, περὶ μὲν ἐκείνων λέγων ἄν τις ἐξ ἐκείνης τῆς φύσεως καὶ τῶν ὑπὲρ αὐτῆς ἀξιουμένων συλλογίζοιτο ἂν εἰκότως δι᾽ εἰκότων εἰκότας καὶ τοὺς συλλογισμοὺς ποιούμενος. Ὅταν δ᾽ αὖ τοὺς περὶ τῶν νοητῶν λόγους τις ποιῆται, λαμβάνων τὴν τῆς οὐσίας φύσιν περὶ ἧς πραγματεύεται τὰς ἀρχὰς τῶν λόγων δικαίως ἂν ποιοῖτο μὴ παρεκβαίνων ὥσπερ ἐπιλελησμένος ἐπ᾽ ἄλλην φύσιν, ἀλλ᾽ ὑπ᾽ αὐτῆς ἐκείνης περὶ αὐτῆς τὴν κατανόησιν ποιούμενος, ἐπειδὴ πανταχοῦ τὸ τί ἐστιν ἀρχή, καὶ τοῖς

καλῶς ὁρισαμένοις λέγεται καὶ τῶν συμβεβηκότων τὰ πολλὰ γινώσκεσθαι· οἷς δὲ καὶ πάντα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, πολλῷ μᾶλλον ἐν τούτοις ἔχεσθαι δεῖ τούτου, καὶ εἰς τοῦτο βλεπτέον καὶ πρὸς τοῦτο πάντα ἀνενεκτέον.

3. Εἰ δὴ τὸ ὂν ὄντως τοῦτο καὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ οὐκ ἐξίσταται αὐτὸ ἑαυτοῦ καὶ γένεσις περὶ αὐτὸ οὐδεμία οὐδ᾽ ἐν τόπῳ ἐλέγετο εἶναι, ἀνάγκη αὐτὸ οὕτως ἔχον ἀεί τε σὺν αὐτῷ εἶναι, καὶ μὴ διεστάναι ἀφ᾽ αὐτοῦ μηδὲ αὐτοῦ τὸ μὲν ὡδί, τὸ δὲ ὡδὶ εἶναι, μηδὲ προϊέναι τι ἀπ᾽ αὐτοῦ· ἤδη γὰρ ἂν ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἴη, καὶ ὅλως ἔν τινι εἴη, καὶ οὐκ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ οὐδ᾽ ἀπαθές· πάθοι γὰρ ἄν, εἰ ἐν ἄλλῳ· εἰ δ᾽ ἐν ἀπαθεῖ ἔσται, οὐκ ἐν ἄλλῳ. Εἰ οὖν μὴ ἀποστὰν ἑαυτοῦ μηδὲ μερισθὲν μηδὲ μεταβάλλον αὐτὸ μηδεμίαν μεταβολὴν ἐν πολλοῖς ἅμα εἴη ἓν ὅλον ἅμα ἑαυτῷ ὄν, τὸ αὐτὸ ὂν πανταχοῦ ἑαυτῷ τὸ ἐν πολλοῖς εἶναι ἂν ἔχοι· τοῦτο δέ ἐστιν ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ὂν μὴ αὖ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ εἶναι. Λείπεται τοίνυν λέγειν αὐτὸ μὲν ἐν οὐδενὶ εἶναι, τὰ δ᾽ ἄλλα ἐκείνου μεταλαμβάνειν, ὅσα δύναται αὐτῷ παρεῖναι, καὶ καθόσον ἐστὶ δυνατὰ αὐτῷ παρεῖναι. Ἀνάγκη τοίνυν ἢ τὰς ὑποθέσεις καὶ τὰς ἀρχὰς ἐκείνας ἀναιρεῖν μηδεμίαν εἶναι τοιαύτην φύσιν λέγοντας ἤ, εἰ τοῦτό ἐστιν ἀδύνατον καὶ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης τοιαύτη φύσις καὶ οὐσία, παραδέχεσθαι τὸ ἐξ ἀρχῆς, τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ μὴ μεμερισμένον, ἀλλὰ ὅλον ὄν, τῶν ἄλλων τῶν παρ᾽ αὐτὸ μηδενὸς ἀποστατεῖν, οὐδὲν τοῦ χεῖσθαι δεηθὲν οὐδὲ τῷ μοίρας τινὰς ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐλθεῖν μηδ᾽ αὖ τῷ αὐτὸ μὲν μεῖναι ἐν αὐτῷ ὅλον, ἄλλο δέ τι ἀπ᾽ αὐτοῦ γεγονὸς καταλελοιπὸς αὐτὸ ἥκειν εἰς τὰ ἄλλα πολλαχῇ. Ἔσται τε γὰρ οὕτως τὸ μὲν ἄλλοθι, τὸ δ᾽ ἀπ᾽ αὐτοῦ ἄλλοθι, καὶ τόπον ἕξει διεστηκὸς ἀπὸ τῶν ἀπ᾽ αὐτοῦ. Καὶ ἐπ᾽ ἐκείνων αὖ, εἰ

ἕκαστον ὅλον ἢ μέρος καὶ εἰ μὲν μέρος, οὐ τὴν τοῦ ὅλου ἀποσώσει φύσιν, ὅπερ δὴ εἴρηται· εἰ δὲ ὅλον ἕκαστον, ἢ ἕκαστον μεριοῦμεν ἴσα μέρη τῷ ἐν ᾧ ἐστιν ἢ ταὐτὸν ὅλον πανταχοῦ συγχωρήσομεν δύνασθαι εἶναι. Οὗτος δὴ ὁ λόγος ἐξ αὐτοῦ τοῦ πράγματος καὶ τῆς οὐσίας ἀλλότριον οὐδὲν οὐδ' ἐκ τῆς ἑτέρας φύσεως ἑλκύσας.

4. *Ἰδὲ δέ, εἰ βούλει, καὶ τόνδε· τὸν θεὸν οὐ πῇ μὲν εἶναι, πῇ δ' οὐκ εἶναί φαμεν. Ἔστι γὰρ ἀξιούμενόν τε παρὰ πᾶσι τοῖς ἔννοιαν ἔχουσι θεῶν οὐ μόνον περὶ ἐκείνου, ἀλλὰ καὶ περὶ πάντων λέγειν θεῶν, ὡς πανταχοῦ πάρεισι, καὶ ὁ λόγος δέ φησι δεῖν οὕτω τίθεσθαι. Εἰ οὖν πανταχοῦ, οὐχ οἷόν τε μεμερισμένον· οὐ γὰρ ἂν ἔτι πανταχοῦ αὐτὸς εἴη, ἀλλ' ἕκαστον αὐτοῦ μέρος τὸ μὲν ὡδί, τὸ δὲ ὡδὶ ἔσται, αὐτός τε οὐχ εἷς ἔτι ἔσται, ὥσπερ εἰ τμηθείη τι μέγεθος εἰς πολλά, ἀπολλύμενόν τε ἔσται καὶ τὰ μέρη πάντα οὐκέτι τὸ ὅλον ἐκεῖνο ἔσται· πρὸς τούτοις δὲ καὶ σῶμα ἔσται. Εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα, πάλιν αὖ ἀνεφάνη τὸ ἀπιστούμενον ἐν πάσῃ φύσει ἀνθρώπου ὁμοῦ τῷ θεὸν νομίζειν καὶ πανταχοῦ τὸ αὐτὸ ἅμα ὅλον εἶναι. Πάλιν δέ, εἰ ἄπειρον λέγομεν ἐκείνην τὴν φύσιν οὐ γὰρ δὴ πεπερασμένην τί ἂν ἄλλο εἴη, ἢ ὅτι οὐκ ἐπιλείψει; Εἰ δὲ μὴ ἐπιλείψει, ὅτι πάρεστιν ἑκάστῳ. Εἰ γὰρ μὴ δύναιτο παρεῖναι, ἐπιλείψει τε καὶ ἔσται ὅπου οὔ. Καὶ γὰρ εἰ λέγοιμεν ἄλλο μετ' αὐτὸ τὸ ἕν, ὁμοῦ αὖ αὐτῷ καὶ τὸ μετ' αὐτὸ περὶ ἐκεῖνο καὶ εἰς ἐκεῖνο καὶ αὐτοῦ οἷον γέννημα συναφὲς ἐκείνῳ, ὥστε τὸ μετέχον τοῦ μετ' αὐτὸ κἀκείνου μετειληφέναι. Πολλῶν γὰρ ὄντων τῶν ἐν τῷ νοητῷ, πρώτων τε καὶ δευτέρων καὶ τρίτων, καὶ οἷον σφαίρας μιᾶς εἰς ἓν κέντρον ἀνημμένων, οὐ διαστήμασι διειλημμένων, ἀλλ' ὄντων ὁμοῦ αὐτοῖς ἁπάντων,*

ὅπου ἂν παρῇ τὰ τρίτα, καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ πρῶτα πάρεστι.

5. *Καὶ σαφηνείας μὲν ἕνεκα ὁ λόγος πολλάκις οἷον ἐκ κέντρου ἑνὸς πολλὰς γραμμὰς ποιήσας εἰς ἔννοιαν τοῦ πλήθους τοῦ γενομένου ἐθέλει ἄγειν. Δεῖ δὲ τηροῦντας ὁμοῦ πάντα τὰ λεγόμενα πολλὰ γεγονέναι λέγειν, ὡς κἀκεῖ ἐπὶ τοῦ κύκλου οὐκ οὔσας γραμμὰς ἀφωρισμένας ἔστι λαμβάνειν· ἐπίπεδον γὰρ ἕν. Οὗ δὲ οὐδὲ κατ᾽ ἐπίπεδον ἓν διάστημά τι, ἀλλ᾽ ἀδιάστατοι δυνάμεις καὶ οὐσίαι, πάντα ἂν εἰκότως κατὰ κέντρα λέγοιτο ἐν ἑνὶ ὁμοῦ κέντρῳ ἡνωμένα, οἷον ἀφέντα τὰς γραμμὰς τὰ πέρατα αὐτῶν τὰ πρὸς τῷ κέντρῳ κείμενα, ὅτε δὴ καὶ ἕν ἐστι πάντα. Πάλιν δέ, εἰ προσθείης τὰς γραμμάς, αἱ μὲν ἑξάψονται τῶν κέντρων αὐτῶν ἃ κατέλιπον ἑκάστη, ἔσται γε μὴν οὐδὲν ἧττον κέντρον ἕκαστον οὐκ ἀποτετμημένον τοῦ ἑνὸς πρώτου κέντρου, ἀλλ᾽ ὁμοῦ ὄντα ἐκείνῳ ἕκαστον αὖ εἶναι, καὶ τοσαῦτα ὅσαι αἱ γραμμαὶ αἷς ἔδοσαν αὐτὰ πέρατα εἶναι ἐκείνων, ὥστε ὅσων μὲν ἐφάπτεται γραμμῶν τοσαῦτα φανῆναι, ἓν δὲ ὁμοῦ πάντα ἐκεῖνα εἶναι. Εἰ δ᾽ οὖν κέντροις πολλοῖς ἀπεικάσαμεν πάντα τὰ νοητὰ [εἶναι] εἰς ἓν κέντρον ἀναφερομένοις καὶ ἑνουμένοις, πολλὰ δὲ φανεῖσι διὰ τὰς γραμμὰς οὐ τῶν γραμμῶν γεννησασῶν αὐτά, ἀλλὰ δειξασῶν, αἱ γραμμαὶ παρεχέτωσαν ἡμῖν χρείαν ἐν τῷ παρόντι ἀνάλογον εἶναι ὧν ἐφαπτομένη ἡ νοητὴ φύσις πολλὰ καὶ πολλαχῇ φαίνεται παρεῖναι.*

6. *Πολλὰ γὰρ ὄντα τὰ νοητὰ ἕν ἐστι, καὶ ἓν ὄντα τῇ ἀπείρῳ φύσει πολλά ἐστι, καὶ πολλὰ ἐν ἑνὶ καὶ ἓν ἐπὶ πολλοῖς καὶ ὁμοῦ πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ὅλον μετὰ τοῦ ὅλου, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ μέρος αὖ μετὰ τοῦ ὅλου. Δέχεται δὲ τὸ*

μέρος εἰς αὐτὸ τὸ ὡς μέρους πρῶτον ἐνέργημα, ἀκολουθεῖ δὲ τὸ ὅλον· οἷον εἰ ὁ ἄνθρωπος ἐλθὼν εἰς τόν τινα ἄνθρωπον τὶς ἄνθρωπος γίνοιτο ὢν αὖ ἄνθρωπος. Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ὁ ἐν τῇ ὕλῃ ἀφ᾽ ἑνὸς τοῦ ἀνθρώπου τοῦ κατὰ τὴν ἰδέαν πολλοὺς ἐποίησε τοὺς αὐτοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἔστιν ἓν τὸ αὐτὸ ἐν πολλοῖς οὕτως, ὅτι ἐστὶν ἕν τι οἷον ἐνσφραγιζόμενον ἐν πολλοῖς αὐτό. Αὐτὸ δὲ ἄνθρωπος καὶ αὐτὸ ἕκαστον καὶ ὅλον τὸ πᾶν οὐχ οὕτως ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ τὰ πολλὰ ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτό. Ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ λευκὸν πανταχοῦ καὶ ἡ ψυχὴ ἑκάστου ἐν παντὶ μέρει τοῦ σώματος ἡ αὐτή· οὕτω γὰρ καὶ τὸ ὂν πανταχοῦ.

7. Ἀνάγεται γὰρ καὶ τὸ ἡμέτερον καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ ὄν, καὶ ἀναβαίνομέν τε εἰς ἐκεῖνο καὶ τὸ πρῶτον ἀπ᾽ ἐκείνου, καὶ νοοῦμεν ἐκεῖνα οὐκ εἴδωλα αὐτῶν οὐδὲ τύπους ἔχοντες. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ὄντες ἐκεῖνα. Εἰ οὖν ἀληθινῆς ἐπιστήμης μετέχομεν, ἐκεῖνά ἐσμεν οὐκ ἀπολαβόντες αὐτὰ ἐν ἡμῖν, ἀλλ᾽ ἡμεῖς ἐν ἐκείνοις ὄντες. Ὄντων δὲ καὶ τῶν ἄλλων, οὐ μόνον ἡμῶν, ἐκεῖνα, πάντες ἐσμὲν ἐκεῖνα. Ὁμοῦ ἄρα ὄντες μετὰ πάντων ἐσμὲν ἐκεῖνα· πάντα ἄρα ἐσμὲν ἕν. Ἔξω μὲν οὖν ὁρῶντες ἢ ὅθεν ἐξήμμεθα ἀγνοοῦμεν ἓν ὄντες, οἷον πρόσωπα πολλὰ εἰς τὸ ἔξω πολλά, κορυφὴν ἔχοντα εἰς τὸ εἴσω μίαν. Εἰ δέ τις ἐπιστραφῆναι δύναιτο ἢ παρ᾽ αὐτοῦ ἢ τῆς Ἀθηνᾶς αὐτῆς εὐτυχήσας τῆς ἕλξεως, θεόν τε καὶ αὐτὸν καὶ τὸ πᾶν ὄψεται· ὄψεται δὲ τὰ μὲν πρῶτα οὐχ ὡς τὸ πᾶν, εἶτ᾽ οὐκ ἔχων ὅπῃ αὐτὸν στήσας ὁριεῖ καὶ μέχρι τίνος αὐτός ἐστιν, ἀφεὶς περιγράφειν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἅπαντος αὐτὸν εἰς ἅπαν τὸ πᾶν ἥξει προελθὼν οὐδαμοῦ, ἀλλ᾽ αὐτοῦ μείνας, οὗ ἵδρυται τὸ πᾶν.

8. Οἶμαι δὲ ἔγωγε καὶ εἴ τις ἐπισκέψαιτο τὴν τῆς ὕλης τῶν εἰδῶν μετάληψιν, μᾶλλον ἂν εἰς πίστιν ἐλθεῖν τοῦ λεγομένου καὶ μὴ ἂν ἔτι ὡς ἀδυνάτῳ ἀπιστεῖν ἢ αὖ ἀπορεῖν. Εὔλογον γὰρ καὶ ἀναγκαῖον, οἶμαι, μὴ κειμένων τῶν εἰδῶν χωρὶς καὶ αὖ τῆς ὕλης πόρρωθεν ἄνωθέν ποθεν τὴν ἔλλαμψιν εἰς αὐτὴν γεγονέναι· μὴ γὰρ ᾖ κενὸν τοῦτο λεγόμενον· τί γὰρ ἂν εἴη τὸ «πόρρω» ἐν τούτοις καὶ τὸ «χωρίς»; Καὶ οὐκ αὖ τὸ δύσφραστον καὶ τὸ ἀπορώτατον ἦν τὸ τῆς μεταλήψεως λεγόμενον, ἀλλ᾽ εἴρητο ἂν προχειρότατα γνώριμον ὂν τοῖς παραδείγμασιν. Ἀλλὰ κἂν ἔλλαμψιν λέγωμέν ποτε, οὐχ οὕτως ἐροῦμεν, ὡς ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν λέγομεν εἰς αἰσθητὸν τὰς ἐλλάμψεις· ἀλλ᾽ ἐπεὶ εἴδωλα τὰ ἐν τῇ ὕλῃ, ἀρχετύπων δὲ τάξιν ἔχει τὰ εἴδη, τὸ δὲ τῆς ἐλλάμψεως τοιοῦτον οἷον χωρὶς ἔχειν τὸ ἐλλαμπόμενον, οὕτω λέγομεν. Δεῖ δὲ νῦν ἀκριβέστερον λέγοντας μὴ οὕτω τίθεσθαι ὡς χωρὶς ὄντος τόπῳ τοῦ εἴδους εἶθ᾽ ὥσπερ ἐν ὕδατι ἐνορᾶσθαι τῇ ὕλῃ τὴν ἰδέαν, ἀλλὰ τὴν ὕλην [εἶναι] πανταχόθεν οἷον ἐφαπτομένην καὶ αὖ οὐκ ἐφαπτομένην τῆς ἰδέας κατὰ πᾶν ἑαυτῆς ἴσχειν παρὰ τοῦ εἴδους τῷ πλησιασμῷ ὅσον δύναται λαβεῖν οὐδενὸς μεταξὺ ὄντος, οὐ τῆς ἰδέας διὰ πάσης διεξελθούσης καὶ ἐπιδραμούσης, ἀλλ᾽ ἐν αὐτῇ μενούσης. Εἰ γὰρ μὴ ἐν τῇ ὕλῃ ἐστὶν οἷον πυρὸς ἡ ἰδέα τὴν γὰρ τοῖς στοιχείοις ὕλην ὑποβεβλημένην ὁ λόγος λαμβανέτω αὐτὸ δὴ πῦρ τῇ ὕλῃ οὐκ ἐγγενόμενον αὐτὸ [τῇ ὕλῃ] μορφὴν πυρὸς κατὰ πᾶσαν τὴν πυρωθεῖσαν ὕλην παρέξεται. Ὄγκος δὲ πολὺς πῦρ τὸ πρῶτον ἔνυλον ὑποκείσθω γενόμενον· ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν λεγομένων στοιχείων ἁρμόσει. Εἰ οὖν τὸ ἓν ἐκεῖνο πῦρ ἡ ἰδέα ἐν πᾶσι θεωρεῖται παρέχον εἰκόνα ἑαυτοῦ, καὶ τόπῳ

χωρὶς ὂν οὐ παρέξει ὡς ἡ ἔλλαμψις ἡ ὁρωμένη· ἤδη γὰρ εἴη που πᾶν τοῦτο τὸ πῦρ τὸ ἐν αἰσθήσει, εἰ πᾶν αὐτὸ πολλά, ἢ ἑαυτοῦ τῆς ἰδέας αὐτῆς μενούσης ἐν ἀτόπῳ αὐτὸ τόπους γεννῆσαν ἐξ αὐτοῦ, ἐπείπερ ἔδει τὸ αὐτὸ πολὺ γενόμενον φυγεῖν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, ἵν᾽ ᾖ πολὺ οὕτως καὶ πολλάκις μεταλάβῃ τοῦ αὐτοῦ. Καὶ οὐκ ἔδωκε μὲν ἑαυτῆς οὐδὲν τῇ ὕλῃ ἡ ἰδέα ἀσκέδαστος οὖσα, οὐ μὴν ἀδύνατος γέγονεν ἓν οὖσα τὸ μὴ ἓν τῷ ἑνὶ αὐτῆς μορφῶσαι καὶ παντὶ αὐτοῦ οὕτω τοι παρεῖναι, ὡς ⟨μὴ⟩ ἄλλῳ μὲν μέρει αὐτῆς τόδε, ἄλλῳ δὲ ἄλλο μορφῶσαι, ἀλλὰ παντὶ ἕκαστον καὶ πᾶν. Γελοῖον γὰρ τὸ πολλὰς ἰδέας πυρὸς ἐπεισφέρειν, ἵν᾽ ἕκαστον πῦρ ὑφ᾽ ἑκάστης ἄλλης, τὸ δὲ ἄλλης, μορφοῖτο· ἄπειροι γὰρ οὕτως ἔσονται αἱ ἰδέαι. Εἶτα πῶς καὶ μεριεῖς τὰ γινόμενα συνεχοῦς ἑνὸς πυρὸς ὄντος; Καὶ εἰ προσθείημεν τῇ ὕλῃ ταύτῃ ἄλλο πῦρ μεῖζον ποιήσαντες αὐτό, καὶ κατ᾽ ἐκεῖνο αὖ τὸ μέρος τῆς ὕλης φατέον τὴν αὐτὴν ἰδέαν τὰ αὐτὰ εἰργάσθαι· οὐ γὰρ δὴ ἄλλην.

9. Καὶ τοίνυν εἰ πάντα γενόμενα ἤδη τὰ στοιχεῖα τῷ λόγῳ τις εἰς ἓν σφαιρικὸν σχῆμα ἄγοι, οὐ πολλοὺς φατέον τὴν σφαῖραν ποιεῖν κατὰ μέρη ἄλλον ἄλλῃ ἀποτεμνόμενον αὐτῷ εἰς τὸ ποιεῖν μέρος, ἀλλ᾽ ἓν εἶναι τὸ αἴτιον τῆς ποιήσεως ὅλῳ ἑαυτῷ ποιοῦν οὐ μέρους αὐτοῦ ἄλλου ἄλλο ποιοῦντος· οὕτω γὰρ ἂν πάλιν πολλοὶ εἶεν, εἰ μὴ εἰς ἓν ἀμερὲς ἀναφέροις τὴν ποίησιν, μᾶλλον δ᾽ εἰ ἓν ἀμερὲς τὸ ποιοῦν τὴν σφαῖραν εἴη οὐκ αὐτοῦ χυθέντος εἰς τὴν σφαῖραν τοῦ ποιοῦντος, ἀλλὰ τῆς σφαίρας ὅλης εἰς τὸ ποιοῦν ἀνηρτημένης. Καὶ ζωὴ τοίνυν μία τὴν σφαῖραν ἔχει ἡ αὐτή, τῆς σφαίρας αὐτῆς τεθείσης ἐν ζωῇ μιᾷ· καὶ τὰ ἐν τῇ σφαίρᾳ τοίνυν πάντα εἰς μίαν ζωήν· καὶ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τοίνυν μία, οὕτω δὲ μία, ὡς

ἄπειρος αὖ. Διὸ καὶ οἱ μὲν ἀριθμὸν ἔλεγον, οἱ δὲ ⟨λόγον⟩ αὐτὸν αὔξοντα τὴν φύσιν αὐτῆς, φαντασθέντες ταύτῃ ἴσως, ὡς οὐδενὶ ἐπιλείπει, ἀλλ᾿ ἐπὶ πάντα εἶσιν ὅ ἐστι μένουσα, καὶ εἰ πλείων ὁ κόσμος ἦν, οὐκ ἂν ἐπέλιπεν ἡ δύναμις μὴ οὐκ ἐπὶ πάντα αὖ ἐλθεῖν, μᾶλλον δὲ τοῦτον ἐν πάσῃ αὐτῇ εἶναι. Δεῖ δῆτα λαβεῖν τὸ «αὔξων» οὐχ ὡς τῷ ῥήματι λέγεται, ἀλλ᾿ ὅτι οὐκ ἐπιλείπει εἰς τὸ πανταχοῦ ἓν οὖσα· τοιοῦτον γὰρ αὐτῆς τὸ ἓν ὡς μὴ τοιοῦτον εἶναι οἷον μεμετρῆσθαι ὅσον· τοῦτο γὰρ φύσεως ἄλλης τῆς τὸ ἓν ψευδομένης καὶ μεταλήψει ἓν φανταζομένης. Τὸ δ᾿ ἀληθείας ἐχόμενον ἓν οἷον μήτε συγκεῖσθαι ἐκ πολλῶν ἕν, ἵν᾿ ἀφαιρεθέντος τινὸς ἀπ᾿ αὐτοῦ ἀπολωλὸς ᾖ ἐκεῖνο τὸ ὅλον ἕν, μήτε διειλῆφθαι πέρασιν, ἵνα μὴ ἐναρμοζομένων αὐτῷ τῶν ἄλλων ἢ ἐλαττοῖτο αὐτῶν μειζόνων ὄντων ἢ διασπῷτο βουλόμενον ἐπὶ πάντα ἰέναι, παρῇ τε οὐχ ὅλον πᾶσιν, ἀλλὰ μέρεσιν αὐτοῦ μέρεσιν ἐκείνων· καὶ τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο ἀγνοεῖ ὅπου ἐστὶ γῆς εἰς μίαν τινὰ συντέλειαν οὐ δυνάμενον ἰέναι ἅτε διεσπασμένον ἑαυτοῦ. Εἴπερ οὖν ἀληθεύσει τὸ ἓν τοῦτο, καθ᾿ οὗ δὴ καὶ κατηγορεῖν ἐστιν ὡς οὐσίας τὸ ἕν, δεῖ αὐτὸ φανῆναι τρόπον τινὰ τὴν ἐναντίαν αὐτῷ φύσιν ἔχον τὴν τοῦ πλήθους ἐν τῇ δυνάμει, τῷ δὲ μὴ ἔξωθεν αὖ τὸ πλῆθος τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ παρ᾿ αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ, τούτῳ ἓν ὄντως εἶναι, καὶ ἐν τῷ ἑνὶ ἔχειν τὸ εἶναι ἄπειρόν τε καὶ πλῆθος, τοιοῦτον δὲ ὂν πανταχοῦ ὅλον φαίνεσθαι ἕνα λόγον ὄντα ἑαυτὸν περιέχοντα, καὶ τὸν περιέχοντα αὐτὸν εἶναι, καὶ τὸν περιέχοντα αὐτὸν οὐδαμοῦ αὐτοῦ ἀποστατοῦντα, ἀλλ᾿ ἐν αὐτῷ πανταχοῦ ὄντα. Οὐ δή ἐστιν αὐτὸ οὕτω ἄλλου τόπῳ διειλημμένον· πρὸ γὰρ τῶν ἐν τόπῳ ἁπάντων ἦν καὶ οὐδὲν ἐδεῖτο αὐτὸ τούτων, ἀλλὰ ταῦτα ἐκείνου, ἵνα ἱδρυθῇ.

Ἱδρυθέντα δὲ οὐκ ἀπέστησεν ἐκεῖνο τῆς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἕδρας· κινηθείσης γὰρ ἐκείνης ἀπώλετο ἂν αὐτὰ ἀπολομένης αὐτῶν τῆς βάσεως καὶ τοῦ στηρίζοντος αὐτά, οὐδ' αὖ ἐκεῖνο οὕτως ἀνόητον ἦν, ὥστε ἀπαλλαγὲν αὐτὸ ἑαυτοῦ διασπασθῆναι καὶ σῳζόμενον ἐν ἑαυτῷ ἀπίστῳ δοῦναι ἑαυτὸ τόπῳ τῷ αὐτοῦ πρὸς τὸ σῴζεσθαι δεομένῳ.

10. Μένει οὖν ἐν ἑαυτῷ σωφρονοῦν καὶ οὐκ ἂν ἐν ἄλλῳ γένοιτο· ἐκεῖνα δὲ τὰ ἄλλα ἀνήρτηται εἰς αὐτὸ ὥσπερ οὗ ἐστι πόθῳ ἐξευρόντα. Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ θυραυλῶν Ἔρως παρὼν ἔξωθεν ἀεὶ καὶ ἐφιέμενος τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαπῶν ἀεὶ οὕτως ὡς δύναιτο μετασχεῖν· ἐπεὶ καὶ ὁ ἐνταῦθα ἐραστὴς οὐ δεχόμενος τὸ κάλλος, ἀλλὰ παρακείμενος οὕτως ἔχει. Τὸ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ μένει, καὶ οἱ ἑνὸς ἐρασταὶ πολλοὶ ὅλου ἐρῶντες ὅλον ἔχουσιν οὕτως, ὅταν ἔχωσι· τὸ γὰρ ὅλον ἦν τὸ ἐρώμενον. Πῶς ἂν οὖν ἐκεῖνο οὐκ ἂν πᾶσιν ἀρκοῖ μένον; Ἐπεὶ καὶ διὰ τοῦτο ἀρκεῖ, ὅτι μένει, καὶ καλόν, ὅτι πᾶσιν ὅλον. Καὶ γὰρ καὶ τὸ φρονεῖν πᾶσιν ὅλον· διὸ καὶ ξυνὸν τὸ φρονεῖν, οὐ τὸ μὲν ὧδε, τὸ δὲ ὡδὶ ὄν· γελοῖον γάρ, καὶ τόπου δεόμενον τὸ φρονεῖν ἔσται. Καὶ οὐχ οὕτω τὸ φρονεῖν, ὡς τὸ λευκόν· οὐ γὰρ σώματος τὸ φρονεῖν· ἀλλ' εἴπερ ὄντως μετέχομεν τοῦ φρονεῖν, ἓν δεῖ εἶναι τὸ αὐτὸ πᾶν ἑαυτῷ συνόν. Καὶ οὕτως ἐκεῖθεν, οὐ μοίρας αὐτοῦ λαβόντες, οὐδὲ ὅλον ἐγώ, ὅλον δὲ καὶ σύ, ἀποσπασθὲν ἑκάτερον ἑκατέρου. Μιμοῦνται δὲ καὶ ἐκκλησίαι καὶ πᾶσα σύνοδος ὡς εἰς ἓν τὸ φρονεῖν ἰόντων· καὶ χωρὶς ἕκαστος εἰς τὸ φρονεῖν ἀσθενής, συμβάλλων δὲ εἰς ἓν πᾶς ἐν τῇ συνόδῳ καὶ τῇ ὡς ἀληθῶς συνέσει τὸ φρονεῖν ἐγέννησε καὶ εὗρε· τί γὰρ δὴ καὶ διείρξει, ὡς μὴ ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι νοῦν ἀπ' ἄλλου; Ἀλλ' ὁμοῦ ὄντες ἡμῖν οὐχ ὁμοῦ δοκοῦσιν εἶναι· οἷον εἴ τις πολλοῖς τοῖς

δακτύλοις ἐφαπτόμενος τοῦ αὐτοῦ ἄλλου καὶ ἄλλου ἐφάπτεσθαι νομίζοι, ἢ τὴν αὐτὴν χορδὴν μὴ ὁρῶν κρούοι. Καίτοι καὶ ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐφαπτόμεθα τοῦ ἀγαθοῦ ἐχρῆν ἐνθυμεῖσθαι. Οὐ γὰρ ἄλλου μὲν ἐγώ, ἄλλου δὲ σὺ ἐφάπτῃ, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ, οὐδὲ τοῦ αὐτοῦ μέν, προσελθόντος δέ μοι ῥεύματος ἐκεῖθεν ἄλλου, σοὶ δὲ ἄλλου, ὥστε τὸ μὲν εἶναί που ἄνω, τὰ δὲ παρ᾽ αὐτοῦ ἐνταῦθα. Καὶ ⟨δίδωσι⟩ τὸ διδὸν τοῖς λαμβάνουσιν, ἵνα ὄντως λαμβάνωσι, [καὶ δίδωσι τὸ διδὸν] οὐ τοῖς ἀλλοτρίοις, ἀλλὰ τοῖς ἑαυτοῦ. Ἐπεὶ οὐ πόμπιος ἡ νοερὰ δόσις. Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς διεστηκόσιν ἀπ᾽ ἀλλήλων τοῖς τόποις σώμασιν ἡ δόσις ἄλλου ἄλλου συγγενής, καὶ εἰς αὐτὸ ἡ δόσις καὶ ἡ ποίησις, καὶ τό γε σωματικὸν τοῦ παντὸς δρᾷ καὶ πάσχει ἐν αὐτῷ, καὶ οὐδὲν ἔξωθεν εἰς αὐτό. Εἰ δὴ ἐπὶ σώματος οὐδὲν ἔξωθεν τοῦ ἐκ φύσεως οἷον φεύγοντος ἑαυτό, ἐπὶ πράγματος ἀδιαστάτου πῶς τὸ ἔξωθεν; Ἐν τῷ αὐτῷ ἄρα ὄντες καὶ ὁρῶμεν τἀγαθὸν καὶ ἐφαπτόμεθα αὐτοῦ ὁμοῦ ὄντες τοῖς ἡμετέροις νοητοῖς. Καὶ κόσμος εἷς πολὺ μᾶλλον ἐκεῖ· ἢ δύο κόσμοι αἰσθητοὶ ἔσονται ὅμοια μεμερισμένοι, καὶ ἡ σφαῖρα ἡ νοητή, εἰ οὕτως ἕν, ὡς αὕτη· ὥστε διοίσει ἢ γελοιοτέρα ἔσται, εἴπερ τῇ μὲν ἐξ ἀνάγκης ὄγκος καὶ εὔλογος, ἡ δὲ μηδὲν δεομένη ἐκτενεῖ ἑαυτὴν καὶ ἑαυτῆς ἐκστήσεται. Τί δὲ καὶ ἐμπόδιον τοῦ εἰς ἕν; Οὐ γὰρ δὴ τὸ ἕτερον ἀπωθεῖ θάτερον τόπον οὐ παρέχον ὥσπερ οὐχ ὁρῶντες πᾶν μάθημα καὶ θεώρημα καὶ ὅλως ἐπιστήμας πάσας ἐπὶ ψυχῆς οὐ στενοχωρουμένας. Ἀλλ᾽ ἐπὶ οὐσιῶν φήσει τις οὐ δυνατόν. Ἀλλ᾽ οὐ δυνατὸν ἦν ἄν, εἴπερ ὄγκοι ἦσαν αἱ ἀληθιναὶ οὐσίαι.

11. Ἀλλὰ πῶς τὸ ἀδιάστατον παρήκει παρὰ πᾶν σῶμα μέγεθος τοσοῦτον ἔχον; Καὶ πῶς οὐ διασπᾶται ἓν ὂν καὶ

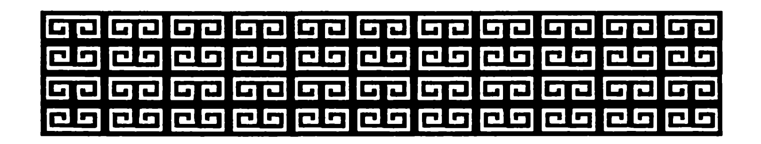
ταὐτό; Ὃ πολλάκις ἠπόρηται, παύειν τοῦ λόγου τὸ ἄπορον τῆς διανοίας περιττῇ προθυμίᾳ βουλομένου. Ἀποδέδεικται μὲν οὖν ἤδη πολλαχῇ, ὅτι οὕτως· δεῖ δέ τινων καὶ παραμυθίων, καίτοι οὐκ ἐλάχιστον, ἀλλὰ μέγιστον εἰς πειθὼ ἣν ἐκείνη ἡ φύσις οἵα ἐστὶ διδαχθεῖσα, ὅτι οὐκ ἔστιν οἷα λίθος, οἷον κύβος τις μέγας κείμενος οὗ κεῖται τοσοῦτον ἐπέχων, ὅσος ἐστίν, ἐκβαίνειν οὐκ ἔχων τοὺς αὐτοῦ ὅρους μετρηθεὶς ἐπὶ τοσοῦτον καὶ τῷ ὄγκῳ καὶ τῇ συμπεριγραφείσῃ ἐν αὐτῷ τῇ τοῦ λίθου δυνάμει. Ἀλλὰ οὖσα πρώτη φύσις καὶ οὐ μετρηθεῖσα οὐδὲ ὁρισθεῖσα ὁπόσον δεῖ εἶναι ταύτῃ γὰρ αὖ ⟨ἡ⟩ ἑτέρα μετρηθήσεται πᾶσά ἐστι δύναμις οὐδαμοῦ τοσήδε. Διὸ οὐδ᾽ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ παντὸς χρόνου ἔξω, τοῦ μὲν χρόνου σκιδναμένου ἀεὶ πρὸς διάστασιν, τοῦ δ᾽ αἰῶνος ἐν τῷ αὐτῷ μένοντος καὶ κρατοῦντος καὶ πλείονος ὄντος δυνάμει ἀιδίῳ τοῦ ἐπὶ πολλὰ δοκοῦντος ἰέναι χρόνου, οἷον εἰ γραμμῆς εἰς ἄπειρον ἰέναι δοκούσης εἰς σημεῖον ἀνηρτημένης καὶ περὶ αὐτὸ θεούσης πανταχῇ οὗ ἂν δράμῃ τοῦ σημείου αὐτῇ ἐμφανταζομένου αὐτοῦ οὐ θέοντος, ἀλλὰ περὶ αὐτὸ ἐκείνης κυκλουμένης. Εἰ τοίνυν χρόνος πρὸς τὸ ἐν τῷ αὐτῷ μένον ἐν οὐσίᾳ ἔχει τὴν ἀναλογίαν, ἔστι δὲ ἐκείνη ἡ φύσις οὐ μόνον τῷ ἀεὶ ἄπειρος, ἀλλὰ καὶ τῇ δυνάμει, χρὴ καὶ πρὸς ταύτην τὴν ἀπειρίαν τῆς δυνάμεως ἀντιπαραθέουσαν ἀποδοῦναι φύσιν ἀνταιωρουμένην καὶ ἐξηρτημένην ἐκείνης· ταύτης τὰ ἴσα πως τῷ χρόνῳ θεούσης πρὸς μένουσαν δύναμιν πλείω οὖσαν τῷ ποιεῖν, ἐκείνη ἐστὶν ὅσον παρετάθη ἥτισοῦν αὕτη ἐστὶν ἡ μεταλαμβάνουσα ταύτης τῆς φύσεως καθόσον οἷόν τε αὐτῇ μεταλαβεῖν, πάσης μὲν παρούσης, οὐ παντὶ δὲ πάσης ἐνορωμένης ἀδυναμίᾳ τοῦ ὑποκειμένου. Πάρεστι δὲ ταὐτὸν πάντῃ, οὐχ ὡς τὸ ἔνυλον

τρίγωνον ἐν πολλοῖς πλείω ὂν ἀριθμῷ ταὐτόν, ἀλλ᾽ ὡς τὸ ἄυλον αὐτό, ἀφ᾽ οὗ καὶ τὰ ἐν ὕλῃ. Διὰ τί οὖν οὐ πανταχοῦ τρίγωνον ἔνυλον, εἴπερ πανταχοῦ τὸ ἄυλον; Ὅτι οὐ πᾶσα μετέσχεν ὕλη, ἀλλὰ ἄλλο τι ἔχει, καὶ οὐ πᾶσα πρὸς πᾶν. Ἐπεὶ οὐδὲ ἡ πρώτη πᾶσα πρὸς πᾶν, ἀλλὰ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν γενῶν, εἶτ᾽ ἐπὶ τούτοις ἄλλα. Παρῆν μέν τι παντί.

12. Πάρεστιν οὖν πῶς; Ὡς ζωὴ μία· οὐ γὰρ μέχρι τινὸς ἐν ζῴῳ ἡ ζωή, εἶτ᾽ οὐ δύναται εἰς ἅπαν φθάσαι, ἀλλὰ πανταχοῦ. Εἰ δέ τις ζητεῖ πάλιν πῶς, ἀναμνησθήτω τῆς δυνάμεως, ὅτι μὴ ποσή, ἀλλ᾽ εἰς ἄπειρον διαιρῶν τῇ διανοίᾳ ἀεὶ ἔχει δύναμιν τὴν αὐτὴν βυσσόθεν ἄπειρον· οὐ γὰρ ἔνει ὕλην, ἵνα τῷ μεγέθει τοῦ ὄγκου συνεπιλείπῃ εἰς μικρὸν ἐλθοῦσα. Ἐὰν οὖν λάβῃς ἀέναον ἐν αὐτῇ ἀπειρίαν, φύσιν ἀκάματον καὶ ἄτρυτον καὶ οὐδαμῇ ἐλλείπουσαν ἐν αὐτῇ, οἷον ὑπερζέουσαν ζωῇ, ᾗ που ἐπιβαλὼν ᾗ πρός τι ἀτενίσας οὐχ εὑρήσεις ἐκεῖ, τοὐναντίον δ᾽ ἄν σοι γένοιτο. Οὐ γὰρ σύ γε ὑπερβήσῃ παρελθὼν οὐδὲ αὖ στήσῃ εἰς μικρὸν ὡς οὐκέτι ἐχούσης διδόναι ἐν τῷ κατὰ μικρὸν ἐπιλιπεῖν· ἀλλ᾽ ἢ συνθεῖν δυνηθείς, μᾶλλον δὲ ἐν τῷ παντὶ γενόμενος οὐδὲν ἔτι ζητήσεις, ἢ ἀπειπὼν παρεκβήσῃ εἰς ἄλλο καὶ πεσῇ παρὸν οὐκ ἰδὼν τῷ εἰς ἄλλον βλέπειν. Ἀλλ᾽ εἰ «οὐδὲν ἔτι ζητήσεις», πῶς ποτε τοῦτο πείσει; Ἢ ὅτι παντὶ προσῆλθες καὶ οὐκ ἔμεινας ἐν μέρει αὐτοῦ οὐδ᾽ εἶπας οὐδὲ σὺ «τοσοῦτός εἰμι», ἀφεὶς δὲ τὸ «τοσοῦτος» γέγονας πᾶς, καίτοι καὶ πρότερον ἦσθα πᾶς· ἀλλ᾽ ὅτι καὶ ἄλλο τι προσῆν σοι μετὰ τὸ «πᾶς», ἐλάττων ἐγίνου τῇ προσθήκῃ· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ παντὸς ἦν ἡ προσθήκη οὐδὲν γὰρ ἐκείνῳ προσθήσεις ἀλλὰ τοῦ μὴ ὄντος. Γενόμενος δέ τις καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἐστὶν οὐ πᾶς, ἀλλ᾽ ὅταν τὸ μὴ ὂν ἀφῇ. Αὔξεις τοίνυν σεαυτὸν ἀφεὶς τὰ ἄλλα

καὶ πάρεστί σοι τὸ πᾶν ἀφέντι· εἰ δὲ πάρεστι μὲν ἀφέντι, μετὰ δὲ ἄλλων ὄντι οὐ φαίνεται, οὐκ ἦλθεν, ἵνα παρῇ, ἀλλὰ σὺ ἀπῆλθες, ὅτε οὐ πάρεστιν. Εἰ δ᾽ ἀπῆλθες, οὐκ ἀπ᾽ αὐτοῦ αὐτὸ γὰρ πάρεστιν οὐδὲ τότε ἀπῆλθες, ἀλλὰ παρὼν ἐπὶ τὰ ἐναντία ἐστράφης. Οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ πολλῶν παρόντων ἑνὶ φαίνονται πολλάκις, ὅτι ὁ εἷς ἐκεῖνος μόνος δύναται βλέπειν. Ἀλλ᾽ οὗτοι μὲν οἱ θεοί, ὅτι παντοῖοι τελέθοντες ἐπιστρωφῶσι τὰς πόλεις, εἰς ἐκεῖνον δὲ αἱ πόλεις ἐπιστρέφονται καὶ πᾶσα γῆ καὶ πᾶς οὐρανός, πανταχοῦ ἐπ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ μένοντα καὶ ἔχοντα ἐξ αὐτοῦ τὸ ὂν καὶ τὰ ἀληθῶς ὄντα μέχρι ψυχῆς καὶ ζωῆς ἐξηρτημένα καὶ εἰς ἓν ἄπειρον ἰόντα ἀμεγέθει τῷ ἀπείρῳ.





НЕОПЛАТОНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО

Поскольку познавать не в последнюю очередь значит сравнивать, т. е. отождествлять и различать, постольку в качестве обобщающей работы к этому изданию мы решили опубликовать сравнительный анализ двух крупнейших богословских систем поздней античности — неоплатонизма и каппадокийского богословия, ставшего официальной доктриной Восточных Православных Церквей.

Часть I
ПРЕДПОСЫЛКИ БОГОСЛОВИЯ

Введение

В этой части работы мы рассмотрим некоторые вопросы, имеющие значительное богословское значение, однако же стоящие вне того, что в наши дни называется догматическим богословием. Поскольку, сравнивая систему Плотина с православной догматикой, мы стремимся достигнуть возможной полноты в понимании как сходств, так и различий этих богословских систем, мы не можем не затронуть и сопредельные с богословием области.

Само собой ясно, что за тысячу лет развития византийского богословия на одни и те же вопросы различными писателями давались различные ответы. Бо́льшая часть этих ответов восходит еще к эллинистической философской традиции, что сами эти писатели, возможно, и сознавали, но в чем, как правило, сами не сознавались. Это было обусловлено, с одной стороны, слабым (сравнительно с нашим временем) развитием исторического сознания и исторической науки в Византии, с другой стороны, идеологической невозможностью афишировать такие заимствования и связи (вспомним, что до Палеологов — последней династии византийских императоров — слово «эллинское» употреблялось главным образом как бранное, что-то вроде славянского «поганое», т. е. языческое). И, наконец, в-третьих, из-за какого-то внутреннего нежелания вообще думать на эту тему, инспирированного, вероятно, страхом потери самоидентификации, страхом, так сказать, религиозного или культурного развоплощения (этот феномен следует отличать от предыдущего, ибо он свойствен и многим нашим современникам, живущим совсем в иной историко-культурной ситуации).

Итак, из всего многообразия мнений по интересующим нас вопросам, встречающихся в восточной патристике, мы старались брать наиболее характерные, наиболее часто повторяющиеся, мнения, которые можно встретить не только в старинных трактатах, но и у ныне живущих христиан.

Кроме того, чтобы избежать целого пласта ненужных здесь слов о цельном, жизненном, мистическом или опытном познании Первоначала, я сразу же должен различить термины «богословие» и «богове́дение». Нет никаких сомнений в том, что последнее может явиться (а может и не явиться) итогом первого, может стать венцом всякого познания (а может выступить и его предпосылкой), что только оно в собственном

смысле и вожделенно само по себе, однако — оно само, а не разговоры о нем. И потому я полностью опускаю все, что можно сказать об этом, ибо как приятна плотская любовь, но отвратительны разговоры о ней, так же и здесь. Вообще говоря, все, что по природе имеет к нам непосредственное отношение, не может обсуждаться, даже теми, к кому оно имеет это отношение; есть что-то профанное и развратное в таких разговорах, что-то ослабляющее, овнешняющее и искажающее как сам их предмет, так и отношение человека к нему. Тайны мистерий не подлежат разглашению, и в этом следует полностью согласиться с древними. Поэтому нескромны и безвкусны все многочисленные апелляции к внутреннему знанию, причастности Традиции и т. д.

Итак, богословием в собственном смысле может быть названо знание о Боге, поскольку Он нами мыслится, и только в этом смысле я и буду употреблять на протяжении статьи этот термин. Меньше всего этими словами мне хочется сказать, что богословием богопознание и ограничивается, но раз уж мы здесь занимаемся именно богословием, то будем заниматься именно им и ничем другим.

I. 1. Источники

Следует сначала разобраться в понятиях «Писание» и «Предание» — двух взаимосвязанных и взаимодополняющих источниках непротестантской христианской догматики.

Почему вообще тот или иной текст мы называем Писанием? Понятно, что все заверения о том, что Писание написано именно Св. Духом, не будут иметь силу даже для иудеев и мусульман, ибо они не принимают Того, что (лучше сказать, Кого) мы называем Св. Духом, хотя некоторые тексты признаются Писанием и у них, и у нас, христиан. Поэтому дока-

зать, что данные тексты суть Писание, невозможно через ссылку на их источник: это не будет доказательством ни для верующих в то, что это так, ни для неверующих, ибо не является доказательством вообще, ибо неизвестное здесь пытаются познать из неизвестного, и то, что требуется доказать, доказывается исходя из того, что само требует доказательств. Точно так же дело обстоит и со ссылкой на традицию, и вообще со всеми историческими аргументами. Следовательно, либо придется предоставить вопрос о Писании вере, и в конечном счете — произволу, либо Писание является таковым в силу того, что в нем мы находим мысли, которые уже признаем истинными. Другого выхода я не вижу.

То, что дело обстоит именно так, особенно хорошо видно на примере споров о каноне священных книг и дальнейшем разделении книг в нем на канонические и учительные. Уже сам факт того, что мы называем Писанием книги, утвержденные в этом качестве церковными соборами, с ясностью указывает не на тот способ, каким отбираются эти книги, но на тот факт, что Писание не существует без Предания и даже является составной частью последнего. Мне могут возразить, что аргументация в пользу признания тех или иных книг Писанием, приводилась, в основном, историческая, от традиции, но я с этим согласен; более того, с точки зрения современной библеистики, местами это была даже ложная аргументация, так что сложившееся положение дел можно истолковывать либо в том смысле, что мы верим в ложь, потому что это ложь наших отцов, либо мы признаем этот тип аргументации лишь не-истинной формой аргументации истинной, либо же мы примыкаем к традиции библейской критики. Но как бы там ни было, в любом из этих случаев Писание называется Писанием только потому, что в нем содержится истина, а не наоборот (даже если эта истина — лишь частичная истина).

Итак, Писание существует в Предании, и в этом случае Предание есть сознание истины: все более частные и технические определения Предания (форма (устная) передачи информации, сборник авторитетных толкований к спорным местам Писания и т. п.), разумеется, редуцируются к этому определению, ибо что иное могло бы еще передаваться от поколения к поколению? Предание представляет собой сознание истины, или Бога, а не сознание культуры или самосознание нации (хотя сознание этих, как, впрочем, и всех остальных вещей имеет источником Предание, т. е. коренится в сознании истины); и все-таки Предание — величина историческая, причем именно как сознание, а не как истина (к этому сводится смысл развития догматики: сознание развивается, истина же пребывает). Поэтому тем, кто учит о двух источниках, следовало бы хорошо подумать, что именно в Предании является источником их учения. Не будем, однако, преувеличивать совершенств православной догматики: она именно такова, как сама о себе говорит, т. е. она опирается на два внешних для формируемого ею сознания источника — Писание и Предание; эти источники дополняют друг друга и, тем самым, рядополагаются, но ни о каком более глубоком понятии их взаимосвязи речь обычно не идет; истина, как правило, у наших догматистов подобна выводу из этих посылок: большей — Писания и меньшей — Предания.[1]

Теперь, если мы посмотрим на Плотина с точки зрения источников его богословия, то мы с удивлением обнаружим

[1] Говорю здесь обобщенно, главным образом о православных интеллектуалах-традиционалистах, правящих бал в духовных школах страны. Разумеется, во-первых, в РПЦ есть и куда более проницательные мыслители, и, во-вторых, едва ли в других христианских конфессиях, а тем более у традиционных иудеев и мусульман, дела обстоят значительно лучше.

полное их тождество источникам православной догматики: это также Писание и Предание. В качестве Писания здесь выступает платоновский корпус текстов, и это у Плотина уже достаточно оформившееся представление: во многих местах он говорит о платоновском тексте даже не как об источнике истины, но как о самой истине, часто цитирует древнего мыслителя с пифагорейскими интонациями «сам сказал» и т. д. Нет никаких оснований сомневаться в том, что Плотин опирался и на Предание, ибо что иное, если не олицетворение этого Предания представляет собой фигура Аммония Саккаса — Предания не только в высоком смысле сознания истины, но и в техническом смысле устной передачи информации и, скорее всего, даже набора определенных толкований? Вместе с этим нужно отметить куда более интимное и внутреннее отношение мыслителя к своим источникам (потом оно повторится у св. Григория Богослова): отсутствие внешней авторитетности отнюдь не лишает философа благоговения, и напротив, последнее не притупляет, а скорее стимулирует его мысль. Больше в этом контексте сказать о Плотине, пожалуй что, и нечего, ибо, во-первых, он был еще слишком внутри традиции, чтобы традиция выступила для него предметом рассмотрения; во-вторых, сама эта традиция была такова, что вопрос *исторического* преемства имел для нее едва ли сколько-нибудь важное значение: Плотин шел по пути Платона, постигал те содержания, которые описывались Платоном — этого ему, да и его окружению, вполне хватало, чтобы чувствовать и сознавать себя традиционалистом. И действительно, несмотря на значительные новации, нельзя не чувствовать духовной связи этих мыслителей; близость столь велика, что слушая Плотина, порой кажется, что слышишь еще более умудрившегося Платона.

Однако продолжим сравнение методов.

I. 2. Рассуждения об «эпинойе» у св. Василия Великого и о «диалектике» у Плотина

Итак, теория источников формально в этих теологических школах едина. Теперь спрашивается: каким образом формируются нами богословские понятия? Наиболее внятный ответ мы находим у св. Василия Великого в первой книге *Опровержения на защитительную речь злочестивого Евномия* (все цитаты будут даны по изданию: *Творения св. Василия Великого*. М., 1846. Т. III). Этот текст приподнимает завесу над теми гносеологическими предпосылками, которые лежат в основе каппадокийского богословия. Здесь Василий предстает перед нами как чистейшей воды эмпирик и номиналист (как ни сложно очищать от полемической накипи редкие пассажи, обладающие интересующей нас гносеологической всеобщностью, кое-что здесь добыть все-таки можно). Начнем мы с того, что «не за именами следует природа вещей, а наоборот, имена *изобретены* уже после вещей» (С. 66. Курсив мой. — *Т. С.*). Это св. Василий говорит буквально о *всех* вещах, никакой разницы между вещами умопостигаемыми, чувственными и божественными он не делает. Что же называют имена? Имена называют свойства, а не сущности — «имя показывает нам отличительный характер Петра, но не показывают нам его сущности» (Там же). Из этого прямо следует, что сами по себе сущности (ни чувственные, ни божественные) непознаваемы, но познаваемы лишь их свойства или энергии. (Интересно, что́ если спросить у Василия Великого, какие же именно свойства называет само имя «сущность», говорим ли мы разные вещи, говоря «непознаваемое» и «сущность», и продолжать далее задавать те вопросы, которые следует задавать эмпирикам?) Каким же образом возникают имена, называющие только лишь свойства? Они возникают в результате «эпинойи» — примышления. Что

же это за «примышление»? Это аналитическая деятельность рассудка, разлагающего полученный посредством чувств образ: «Когда при внезапном устремлении ума представляющееся простым и единичным, при подробнейшем исследовании оказывается разнообразным, тогда об этом множественном, удоборазделяемом мыслью, говорится, что оно удоборазделяемо *одним* примышлением, например, с первого взгляда кажется тело простым, но приходит на помощь разум и показывает, что оно многообразно, примышлением своим разлагая его на входящие в его состав: цвет, очертания, величину и прочее» (С. 22). Можно спросить: в данном случае, тело сложно только по примышлению или же само по себе; имеет ли эта аналитическая деятельность какой-то онтологический коррелят или является лишь «представлением»? Очевидно, онтологическим соответствием примышления являются свойства вещи, которые суть ее энергии. Но почему деятельность примышления постигает что-то объективно сущее, почему образуемые таким образом понятия не являются иллюзией, если вещь абсолютно вне субъекта и его с ней не связывает ничего, кроме чувственного восприятия, которое само по себе сомнительно? На это ответов св. Василий не дает (создается впечатление, что он не замечает разницы между анализом представления о предмете и анализом самого предмета — в этой связи его можно понять близким и буддистам, и Юму).[1]

---

[1] Мне возразят, что трактат имеет сугубо полемическую направленность. Но разве из этого следует, что он не имеет философского значения? С моей точки зрения, не следует. Если бы св. Василий Великий потрудился изложить свои гносеологические воззрения в отдельной работе, он сильно бы облегчил нам труд, но поскольку этого не произошло, мы вынуждены черпать знания о его методологии из тех сочинений, которые находятся в нашем распоряжении. Если принять во внимание немногочисленность наших источников,

Такой же метод познания применяется св. Василием и к Богу, и тут ситуация становится особенно напряженной, ведь если чувственный предмет дается сознанию в акте чувственного восприятия, то Бог, что очевидно, таким способом не дается. В самом деле, если энергии чувственной сущности аффицируют органы чувств, то чтó собственно аффицируют божественные энергии? И аффицируют ли? Эти вопросы остаются открытыми. Далее в Боге различаются, как и в чувственной вещи, непознаваемая сущность и познаваемые энергии (ни о каком паламитском мистицизме речи пока не ведется, обсуждаются чисто гносеологические вопросы); эти энергии и есть свойства, которые только мы и можем постигать, и только — примышлением. Опять же, объективно Бог сложен или только по примышлению? Вроде бы, только по примышлению, но тогда, быть может, только по примышлению Он обладает и всеми Своими энергиями? Кроме того, по примышлению или нет мы постигаем Ипостаси, и если да, то чем они отличаются от свойств или энергий? Нет ответов. Таковы сложности, свойственные не только этой, но и любой номиналистской и эмпирической мысли, пытающейся богословствовать. Нам важно здесь подчеркнуть отсутствие понятия не только об онто-гносеологических связях, но отстутствие всякой иерархии познания и познавательных способностей. Так что и Бог, и всякая вещь мыслятся познающимися одним и тем же способом. Единственное возможное познание — эмпирическое, единственно возможное мышление — рассуждающее.

Методология Плотина, излагавшаяся им отнюдь не только в трактате *О диалектике*, несколько стройнее, хотя и его построения далеки от совершенства в этом «не античном» воп-

---

почти полное отсутствие следов гносеологической саморефлексии и в античности, и в византийский период, мы должны благодарить судьбу за то, что у нас в руках оказался хотя бы такой текст.

росе. Если позиция св. Василия Кесарийского может быть охарактеризована как абсолютизация чувственных форм познания, даже до такой степени, что и Бог выступает у него в категории чувственного предмета и анализируется точно так же, как и чувственный предмет, то позиция Плотина диаметрально противоположна. Я бы побоялся назвать ее системой крайнего реализма, но то, что постижение именно умопостигаемого является образцовым актом познания, познанием в собственном смысле, для Плотина это совершенно ясно. Чтобы понимать Плотина, нужно ясно осознать ту истину, что поскольку что-то вообще постигается, оно постигается умом и есть так или иначе умопостигаемое, и воспринимаемое внешними чувствами постигается все-таки умом; но есть и то, что собственно умом и воспринимается, и потому постижение собственно умопостигаемого, «умовоспринимаемого», является образцом для любых других постижений, в силу совпадения в таком акте познания формы данности предмета и формы его познания.

Итак, Плотин прежде всего фиксирует сферу бытийного единства знания и бытия — это есть Ум (говоря языком новой философии — субъект-объект), сфера сущего или, лучше сказать, само сущее, которое есть также и само мышление, и самомышление. Захватывает дух от этого равновесия бытия и мышления в Уме: это подлинное «акмэ» (расцвет) бытия и мышления — ничто не довлеет другому. Ум никоим образом не есть «самосознание» новоевропейских систем, хотя и занимает подобное же место в системе Плотина, но это лишь общность статуса. Ум не постигается дискурсивно, в том числе и когда имеет место быть дискурсивное мышление о себе (об этом Плотин пишет во многих местах, например в *Enn*. V. 3. 4.); можно сказать так, что мы не имеем понятия об Уме — понятия в том смысле, в котором говорит о нем св. Василий, ибо познание об Уме раньше любого

анализа и синтеза, и чтобы достигнуть познания Ума, следует как бы отступить в то, что было раньше дискурса. Понятно, что св. Василию, который признавал человека и его душу рожденными во времени, можно было отступать только в область сознания пренотальных матриц,[1] но для Плотина — вернуться к не дискурсивному состоянию сознания означало также вернуться к истоку не только своей, но и всякой души. Способ постижения Ума Плотин нередко называет «эпиболэ» (например, в *Enn.* I. 3. 5): буквально это значит «набрасывание», мы же переводим это слово как «интуиция» — непосредственная форма знания, мгновенное овладение сутью вопроса, и совершенно понятно, что такое знание недискурсивно.

Вслед за сферой тождества бытия и мышления располагается сфера их относительной разделенности — сфера Души;

---

[1] Это сказано достаточно резко, но для последовательно проводимого эмпиризма невозможно ни памяти того, что было с тобой до рождения, ни предвидения того, что будет, и если некоторые мыслители, будучи эмпириками, все-таки признавали реальность такого рода знаний, то это с их стороны непоследовательность. Для всех такого рода людей умное состояние души будет сверхестественным, для тех же, кто учит о божественном происхождении души, — естественным. Для всех, кто говорит о человеке как о составленном, все чисто душевное окажется данным свыше и по благодати (это совершенно справедливо в этой системе координат), для тех же, кто считает тело темницей, — родным домом. Поэтому и выступление из дискурсивного состояния сознания для человека, настаивающего на том, что он, человек, есть нечто составленное из души и тела, строго говоря, возможно только в сферу безмыслия, переживания, животной души, выступающей в животную же индивидуацию; для тех же, кто учит, что человек есть душа, должна существовать именно высшая, нежели душа, сфера, куда и попадает душа в случае остановки дискурсивного сознания.

здесь и находятся как дискурсивное познание, так и логосы отдельных вещей (и то, и другое присутствует также в Уме, но там они — лишь возможности); собственно превращение ума в рассудок даже в нас и происходит именно тогда, когда предмет оказывается внешним; так что это одно и то же — рассуждающий ум и ум, имеющий некую внешнюю сферу предметности. Однако, они внешни друг другу только как творческая деятельность и ее смысл или замысел, и то и другое — суть единая психическая сила.

Наконец, выступив в космическое бытие, оба обретают призрачное существование, логос — в виде чувственной вещи, душа — в виде одушевляющего и вразумляющего единичное тело принципа. Понятно, что познание призраком призрака может быть только призрачным (скептицизм относительно познания чувственных вещей является общим для св. Василия и Плотина, хотя, возможно, св. Василий и домысливает за чувственной вещью некую сущность-в-себе, во всяком случае, преп. Максим Исповедник ее домысливал). Впрочем, и согласно Плотину за чувственным предметом стоит некая сущность, благодаря чему он не есть иллюзия в смысле обмана воображения; но эта сущность есть логос — логос, являющий себя в этом чувственном предмете, который, вообще говоря, есть только потому, что так или иначе есть логос. Будучи логосом, эта чувственность умопостигаема, поэтому и изначально на чувственный предмет следует смотреть глазами разума и, скажем даже резче, иным образом смотреть вовсе невозможно. Если принять во внимание, что для христианских перипатетиков сущностью могла быть, опять же, только материя + форма, то и непознаваемая сущность, должно быть, мыслилась ими неким «тонким» живым существом, непостигаемым, по-видимому, именно в силу своей «тонкости». Можно сказать, что даже если бы мы его и постигли, мы вновь столкнулись бы с той

же проблемой непознаваемой сущности, и так — до бесконечности.

Нам важно подчеркнуть в гносеологических построениях Плотина полное их соответствие его онтологии и совершенно другой контекст, в который помещается проблема богопознания в его философии. Знание о Боге мыслится Плотином, скорее, не особой областью дискурсивного знания (что происходит у каппадокийцев — там, где они высказывают свои гносеологические положения), но совершенно своеобычным видом познавательной деятельности. Здесь нужно отметить два момента: во-первых, каждому уровню реальности соответствует своеобычный способ познания, и как бессмысленно тем способом, каким мы познаем чувственные вещи, познавать вещи умопостигаемые (в том числе и душевные), так же бессмысленно «умопостигать» Единого, ибо соответствующий Ему способ познания принципиально отличен от способа познания Ума.

Однако, во-вторых, поскольку бытие внутренне однородно, и в Уме суть всё то, что и в Душе, а в Душе — то же, что и во Вселенной, постольку истина является всюду одной и той же, и лишь являет себя по-разному. Понимание этого, с одной стороны, освобождает нас от всякого рода мистических страхов (ибо чего бояться человеку, который жил здесь в согласии с логосом?), а с другой — дает критерий для оценки всех видов религиозного опыта, ибо каждому из онтологических уровней бытия соответствует определенный вид познавательной деятельности, так что и по виду познавательной деятельности мы можем определить уровень познаваемого предмета, и по предмету — соответствующий вид деятельности; в случае же их несоответствия необходимо будет иметь место ложная оценка либо одного, либо другого. Это особенно важно, когда речь идет об оценке тех или иных практик: возьмем, например, классическую исихаст-

скую технику сосредоточения (в Индии она, вероятно, называлась бы *самадхи с опорой*)[1] — спрашивается, что может быть постигнуто в результате такого упражнения? Если бы здесь постигалось нечто связанное с Единым, то человек должен был бы приходить к Нему через сферу Ума; если же — сам Ум, то это тоже было бы очевидно; следовательно, если речь идет здесь о созерцании света, то этот свет не может быть ничем иным, как содержанием, входящим в сферу Души (в том, что Душа есть Бог, я, в отличие от Варлаама Калабрийского, не сомневаюсь), как и все остальные содержания, постижимые в результате психофизических практик. Скорее всего, это тот «одушевленный свет», о котором пишет Плотин в *Епп.* IV. 5. Высказанное мною — только гипотеза, однако в данном случае важно то, что такая гносеология вообще позволяет как-то ориентироваться в этой сфере, задает систему координат, позволяющую описывать и соотносить самые разные феномены.[2]

---

[1] «Самадхи с опорой» — разновидность медитации, при которой сосредоточение достигается благодаря концентрации внимания на «опоре» — том или ином предмете (например, медной бляхе, пламени или пупке, как в случае исихастов).

[2] В отличие от небесных иерархий Ареопагита, Ум у Плотина играет существеннейшую роль в вопросе богопознания. Во многих местах своих сочинений Плотин свидетельствует о том, что постижение Единого происходит через Ум, посредством Ума, «на гребне движения Ума». Ум у Плотина — это сфера, которую не может минуть тот, кто движется к Единому, как и к Уму нельзя прикоснуться, минуя Душу. Я употребляю здесь топографический язык, как наиболее близкий мыслителю (да, впрочем, и всем, кто понимает свою жизнь как странствие — неважно, Одиссея или Авраама). Ум у Плотина — это в полном смысле Спаситель, как в смысле жизненном, ведь именно в нем и с ним всякая душа обретает вечную жизнь, так и в смысле гносеологическом, ибо

Например, образное явление (неважно чье — Моше, Иисуса или Будды Амиды) не может принадлежать никакой сфере, кроме сферы Души, ибо образ требует места и представления, а в Уме содержания постигаются вне всякого представления. Опытное постижение умопостигаемой Вселенной, всегда сопровождающееся появлением post factum определенного знания и об этом чувственном мире, происходит в моментальном умственном схватывании. Наконец, слияние с Первоединым не предполагает никакой вообще деятельности ума в нас, однако эта остановка умозрения возникает как раз в момент максимального его напряжения. Так что, прежде чем умозрение останавливается (если тут вообще допустимо «прежде»), созерцающий видит Ум.

Теперь, если все те теургические практики, которые начинают работать с дыханием, делают это потому, что дыхание, а равно и биение сердце — последнее, что мешает людям, их практикующим, остановить дискурсивное сознание, то можно предположить, что последнее, что воспринимает движущийся таким путем аскет, это отнюдь не умопостигаемая Вселенная, но собственное сердце или дыхание. Вполне понятно, в таком случае, что речь идет о двух разных видах безмыслия и двух разных типах экстаза. С точки зрения платонизма, вряд ли можно говорить, что останавливающие дискурс (точнее, даже помыслы, читту) таким образом идут в ту же сторону, что и стремящиеся остановить его в восторге перед Красотой. Вероятно, следует предположить, что и небытие имеет некие степени посвящения.

помимо Ума невозможно никакое познание вообще, а тем более — познание Единого. Благодаря столь определенному соотношению уровней божественного бытия, стройно выстраиваются и уровни познания, и один отличим от другого.

Поражает универсализм этой концепции, заставляющий нас вспомнить, что создавший ее мыслитель жил во время, когда синкретизм достиг такого масштаба, что от человека, следовавшего путем древних философов, требовалась вполне внятная система, позволяющая осмыслить любые феномены религиозного опыта.

Каким же образом постигается истина на уровне рассудка? Она постигается диалектически. Соответственно, диалектика есть такая рассудочная деятельность, которая подводит человека вплотную к границам рассудка. Иными словами, диалектика — это умение видеть сущность предметов, т. е. их умопостигаемые основания. В формальном смысле, диалектика — это логика, из которой изъят закон исключенного третьего. Продемонстрируем это на примере. Говорят: Бог познаваем и непознаваем, и поскольку Он познаваем, Он — сущность, а поскольку непознаваем — энергия. Спрашивается, почему одно и то же не может быть сразу и познаваемым, и непознаваемым? Потому что есть закон исключенного третьего, утверждающий, что одно и то же не может быть чем-то и не быть им в одно и то же время в одном и том же смысле. Что же, спросим мы, Бог подпадает под действие этого закона? А если нет, то к чему предицировать Богу содержания, полученные в результате действия нашей подлежащей этому закону «эпинойи»? Для диалектика тут все просто, ему не нужны дополнительные термины: Бог познаваем и непознаваем в одно и то же время в одном и том же смысле, везде и всегда, в каждом акте познания, и мы, когда познаем это, то познаем умом и не рассуждая. Это столь же мало значит, что Бог есть всецело сущность, сколь и что Он всецело энергия, ибо Он — ни то, ни другое, Он — то третье, которое как раз и исключается тем самым законом, которому рабствуют мыслители, мня-

щие себя богопросвещенными «антиномистами». В сущности, и введение обременяющих мысль рассудочных различий не может затемнить эту диалектическую истину, однако ведет к продолжительным и бессмысленным спорам, в которых вводящий такие различия вынужден доказывать, что тем самым он не делает Бога сложным, что доказывать весьма проблематично, ибо это требует интеллектуального созерцания, которое лишь латентно присутствует в рассудочном методе, опирающемся на закон исключенного третьего и, следовательно, имеющем сферу применения лишь среди вещей чувственных. Поэтому диалектика — «царский путь», во всяком случае, в рассуждении о вещах божественных, находящихся выше противоположностей, путь, позволяющий отделить сами предметы от «примышлений».

Гносеология Плотина, однако, оставляет открытым вопрос об отношении диалектики к эмпирическому познанию.

I. 3. Космология

Уже затронутые нами вопросы показали необходимость пристальнее взглянуть на всю систему категорий, которые предшествуют богословию и, следовательно, уже подразумеваются, когда человек начинает богословствовать.

Желая отыскать космологические и психологические модели, наиболее характерные для всей патристики, я обратил внимание на книгу И. И. Соколова *Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. СПб., 2004*. Здесь содержится пересказ воззрений святителя, которые он излагает в сочинении *Сто пятьдесят глав естественных, богословских, нравственных и деятельных*, исключенном из русской редак-

ции *Добротолюбия* (М., 1900. Т. 5) по причине того, что в них содержится «очень много трудного для понятия и выражения» (Указ. изд. С. 3). (Об исключенном из русского *Добротолюбия* тексте св. Каллиста Катафигиота, который, к счастью, все-таки был переведен и опубликован, мы еще скажем ниже.) Это сочинение, судя по всему, является одним из важнейших памятников святоотеческой письменности, и именно на него мы будем опираться в анализе этих вопросов.[1]

Мне не хотелось вставлять в этот текст множество цитат из произведений разных авторов в каждом из разделов и без того небольшой работы, и книга проф. И. И. Соколова дала мне возможность избежать бряцанья образованностью, всегда уводящего от сути обсуждаемых вопросов к пробле-

[1] Меня можно бесконечно долго бранить за то, что в качестве источника я использую старую русскую рецензию на еще более старую греческую книгу Папамихаила, но тот, кто знаком с византийской письменностью, прекрасно знает, сколь трудно бывает отыскать в огромных по размеру творениях философски насыщенные фрагменты, которые могли бы дать представление о всей системе того или иного мыслителя, а тем более это тяжело, если речь идет о характерном для традиции в целом. Даже в аскетической письменности дело обстоит именно так: например, крошечное *Предание о жительстве скитском* преп. Нила Сорского стóит всей практической части *Добротолюбия*, ибо это чистая система аскетики, не разукрашенная ничем посторонним, и мне чрезвычайно приятно отметить, что этот в собственном смысле философский труд принадлежит именно русскому подвижнику. Вообще, Нил Сорский в своей работе с источниками подобен Пифагору: тот ведь тоже пользовался колоссальным количеством вавилонских, а возможно, и египетских сочинений по наблюдательной астрономии; результатом его деятельности, однако, стала первая в древнем мире **система** Вселенной, в которую вписался весь известный ему материал, утратив вместе с тем и самостоятельное значение.

мам историческим и филологическим. Впрочем, публикация вышеупомянутых *Глав* св. Григория Паламы представляется мне делом первой необходимости, поскольку по своему философскому значению это сочинение явно превосходит опубликованные не так давно *Триады*. Во всяком случае, все ценные для нас фрагменты мы извлекли из пересказа именного этого труда св. Григория.

Итак, пересказанная И. И. Соколовым космология показалась мне настолько типичной, а пересказ — настолько сжатым и точным, что я приведу его здесь почти полностью.

«...мир имеет начало, а оно есть именно то, о котором учит Св. Писание... Но, имея начало, мир имеет и конец... Однако конец этот не сведется к небытию: мир только видоизменится к лучшему в своем существе, соответственно будущему изменения наших тел. Откуда происходит движение неба? — Греческие мудрецы думали, что оно происходит от Мировой души природы. Но если мир имел вообще душу, как движется одно только небо, но не земля и вода и воздух? А с другой стороны, если бы он имел душу, то она разумна или неразумна? Но в первом случае она была бы и свободна, и ее не были бы лишены и вышеназванные стихии. А во втором случае она была бы или естественной, или чувственной. Но такая душа не могла бы двигать неорганические тела, потому что душа есть "энтелехия тела органического", имеющего жизнь в потенции. Наконец, космическая душа есть создание ума злого и нечестивого. Такая душа, небесная или всемирная, вовсе не существует; есть только разумная душа, человеческая, вышенебесная, разумное существо. Но как движется небесное тело? Оно движется не душевной природой, но теловидной и собственной, как мы видим, что вокруг нас движутся ветры не природой души, но своей собственной природой. И движущееся небесное тело вовсе не

идет кверху, но вращается около самого себя. Это не потому, что существует недостаточно места, но потому, что существует тело более тонкое и легкое. Выше же его никакое тело не существует, потому что всякое тело заключается в нем. А если бы мы пожелали представить, что находится что-либо выше неба, то мы должны мыслить это Богом, всё наполняющим и прежде мира, и после него, однако, нельзя, разумеется, отождествлять Бога с каким-либо телом....

Стихий Палама насчитывает пять... Другая Вселенная, кроме нашей, не существует, и только на одной Земле существует единая разумная душа. Живут здесь и другие земные животные» (Соколов И. И. *Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии.* СПб., 2004. С. 108–109).

С большей или меньшей полнотой в этом тексте представлены и основные парадигматические расхождения с мыслью древних, и основные черты сходства. Одним словом, эту картинку можно охарактеризовать как стоицизирующий аристотелизм. От стоиков здесь берется представление о конечности и тленности мира — без стоической цикличности, конечно (хотя, рассуждая о совершенстве мира до грехопадения, его несовершенстве — после, и конечном его восстановлении, пожалуй, можно описать полный круг, однако он будет один; впрочем, такие рассуждения именно св. Григорию не свойственны). Остальной аппарат понятий и сами космологические представления заимствованы у Аристотеля: неодушевленность мира, Бог-Ум, обнимающий мир извне, пять стихий, неподвижная Земля, наконец, определение души, о котором мы будем говорить отдельно. Безусловно оригинальной чертой этого построения является линейность времени, которую, несмотря на все стоические аллюзии, никоим образом нельзя обойти вниманием, и, соответственно, ко-

нечность мира во времени (опять же, только этого мира, ибо преображенный мир, очевидно, такой конечности не имеет). В этом фрагменте речь не идет о творении, но и так понятно, что творение мыслится актом божественной воли и разума, и в этом акте вычленяется момент замысла — превечный совет — и момент осуществления. В отличие от нынешних богословов, бóльшая часть богословов древности представляла постадийность шестоднева исключительно художественным приемом, но не реальным положением дел, само творение мыслилось мгновенным (например, у Василия Великого в *Беседах на Шестоднев*).[1] Время — категория, понимавшаяся во всей патристике исключительно по-аристотелевски: «время есть продолжение, спротяженное состоянию мира; им измеряется всякое движение...» (Св. Василий Великий. *Опровержение*... Указ. соч. С. 51) — это, конечно, уже неоднократно обсуждавшееся нами «время — мера движения». Соответственно, вечность понималась в патристике по преимуществу как бесконечное время, никакого более высокого понятия о вечности ни у кого, кроме преп. Максима Исповедника, я не нашел. О пространстве здесь можно говорить, опять же, в аристотелевских категориях места. Соответственно, полемика против стоиков и платоников, учивших об одушевленности

---

[1] Творение понималось у св. Василия как творение «в начале», т. е. до времени, следовательно, при взгляде из времени это творение мгновенное, не имеющее временного протяжения. Соответственно, и «творение седьмого дня», т. е. не прекращающееся по сию пору развертывание логосов в материи, не говорит о том, что появляются сами логосы, но — что к их восприятию становится готовой материя, не способная вместить ни все время разом, ни все логосы в один и тот же момент, так что это творение обозначает сразу же и покой Бога.

космоса, об обусловленности космических движений психическими, производится исключительно с аристотелевской точки зрения.

Мы уже говорили, что Плотинова космология в достаточной степени зависима от аристотелевской. Скажем еще раз, чт́о это за зависимость и сравним построения Плотина с парадигмой, усвоенной византийским богословием.

Следует согласиться с А. Ф. Лосевым в том, что касается космографии: представление о концентрических, постепенно «уплотняющихся» сферах разделяли на закате античности фактически все. Но вот возьмем концепцию неподвижной Земли — это чисто аристотелевская концепция, выдвинутая им в полемике с Платоном. В самом деле, Платон признавал движение Земли вокруг оси мира (*Тимей*, 40с), Аристотель же считал Землю полностью неподвижной (*О Небе*, II. 14). Почему? Потому что Платон, а за ним и Аристотель (до известной степени) и Плотин считали пространственное движение следствием одушевленности, и вот оказывалось, что Земля у Платона — живое существо и бог, а у Аристотеля — отстойник для всего неживого в космосе. Отсюда существенным отличием даже при столь заметных космографических совпадениях оказывалось то, что для перипатетиков Промысл кончался там же, где сфера божественного и пребывающего, а именно — в надлунной сфере, для платоников же простирался повсюду; христиане здесь следовали, конечно, платоникам. Но у платоников это происходило потому, что и Земля была для них богом, и стихий было четыре, а не пять, так что нельзя было сказать, что звезды сделаны из «особого материала»; христиане же отвергали божественность Земли и стихий, вслед за Аристотелем, признавали пять. Однако при полной зависимости в этих своих построениях от Стагирита, они полностью отрицали вечность как мира надлунного, так и космоса в целом. Можно сказать, что платоники распрост-

раняли сферу пребывающего вплоть до Земли, христиане же, скорее, расширяли сферу мнимого и становящегося на всю Вселенную, однако и те, и другие учили о вездеприсутствии Промысла и Божества.

Теперь то, что касается знаменитого различия концепций творения из οὐκ ὄντων и из μὴ ὄν. В первую очередь, творение «из не сущих» лишь с большой натяжкой можно назвать собственно библейским взглядом. Ибо, во-первых, выражение это в Ветхом Завете встречается всего один раз (*2 Макк.* 7, 28), а в Новом Завете оно вообще не присутствует. Во-вторых, встречается там оно в контексте риторическом, а не философском (мать, увещевая сына принять смерть за веру отцов, говорит ему, что мир ничтожен, ибо сотворен из ничего, а потому нечего за него и цепляться), и потому в самом этом тексте, вероятнее всего, представляет риторическую же гиперболу. В-третьих, и это самое главное, книга эта написана в 124 г. до н. э. (спустя более чем 200 лет после Платона и Аристотеля) эллинизированным евреем по имени Ясон, проживавшим на Кирене, написана изначально на греческом языке, для александрийской общины, которая к тому времени уже слабо помнила иврит. Приняв все это в расчет, едва ли можно усомниться в том, что замечательная эта фраза навеяна духом эллинизма, который, разумеется, был синкретичен. В любом случае, мы не видим в Ветхом Завете никакой предыстории этой мысли; так или иначе, сказано было хорошо, и в христианском богословии получил развитие именно этот тезис. Спрашивается, насколько можно противопоставить его платоновскому творению из μὴ ὄν?[1]

---

[1] Скажут: а как же книга *Бытия* и огромная традиция ее толкования? Во-первых, насколько мне известно, собственно иудейская традиция толкования оформляется во что-то более или менее определенное лишь к I в. до Р. Х. и, следовательно, не может, пусть

Теперь, может ли быть вопрос о Промысле отделен от космологических представлений? Для нас, разумеется, да, но для людей того времени — вряд ли. Вопрос о Промысле у Аристотеля прямо увязан со структурой существующего, у платоников — со способом действия Души и сферой ее влияния,

---

даже и опосредованно, не зависеть от эллинистической мысли. Тем более это верно, если речь идет о христианской экзегетической традиции. Во-вторых, и это самое главное, в самой книге *Бытия* нет никаких намеков на творение из ничто, в том смысле, в каком говорил о ничто Платон, и в каком говорим о нем мы. Описание первичной стихии: «безвидна и пуста» (евр.: «тоху вабоху»), «бездна» (евр.: «техом») — именно в силу древности книги *Бытия* — принадлежат еще чисто вавилонской системе образов и символизируют водный хаос, нечто вроде вавилонской богини Тиамат или греческого Океана (хотя последний куда менее вреден и куда более покладист), так что авторы комментариев к Брюссельской Библии предлагают толковать эту стихию как действие демонических сил, воспротивившихся творению (см.: *Библия*. Брюссель, 1989. С. 1853). Как бы там ни было, любые спекуляции о всемогуществе Творца и, следовательно, о творении «из не сущих» являются позднейшими осмыслениями этого, по структуре своей еще чисто мифологического, текста.

Библейская космология вообще в достаточной степени зависима от космологических представлений народов, с которыми иудеи входили в плотный контакт, например, в космологии *Псалмов* остро чувствуется египетское влияние: твердый небесный свод и земля, воды, опоясывающие земно-небесную твердь — по ним в представлении египтян плыли в своей ладье Гор и Озирис; время от времени разверзались «хляби небесные» и на землю проливался небесный Нил. Вообще говоря, мифологический элемент невозможно отделить от ветхозаветной литературы, так что я считаю бессмысленным, возводя теологию к Моисею, навязывать библейскому тексту чуждые древним иудеям формы сознания.

да и в ближневосточных традициях дело едва ли обстояло иначе. Так что, принимая ту или иную космологию, любой мыслитель, как тогда, так и сегодня, принимает и способ осуществления Промысла, ибо разве сам космический порядок не является наипервейшим его делом? Я считаю, что только разорванное, шизофреническое сознание современного человека может инспирировать разговоры отдельно о каком-то Промысле и отдельно об устроении мира, у древних же эти вещи находились в теснейшей взаимосвязи.

Для всякого человека, который желает думать над вопросом, а не над текстами, совершенно ясно, что эти два учения не только не могут противопоставляться друг другу, ибо с легкостью согласуемы, но попросту представляют собой одно и то же учение. В самом деле, говоря о творении, христиане различают два момента: момент замысла и момент его осуществления; если под первичным «ничто» подразумевается то состояние не-бога, которое было в первом моменте, то под относительным небытием, платоновским «мэоном», следует подразумевать не-бога во втором моменте. Если же вы скажете, что ничего не было вне Бога до начала Его деятельности, то, тем самым, просто положите не-бога в Боге, назвав его какой-нибудь потенцией или силой; суть того, что происходит с такой потенцией (если вы настаиваете на данном имени), от этого не изменится, однако, вслед за Проклом, вы будете полагать материю божественной силой.

То, что дело обстоит именно так, подтверждается и тем, что у Платона речь о «мэоне» заходит не раньше, чем Демиург начинает творить (мы писали об этом в статье ко второй *Эннеаде*). Не говоря уже о том, что истолковывать «мэон» как совечную Творцу материю, — это абсолютный абсурд, ибо материей («гюлэ», букв.: «древесина») называется что-то оформляемое эйдосом. Что же, Бог для платоников — эйдос? А если нет, то и никакая материя не может быть у плато-

ников совечной Богу. Если же Богом следует называть и Ум, и Душу (а это именно так), то, в таком случае, Единое будет уже не вечно, а сверхвечно, если хотите, и ни о какой «со-сверхвечности» все равно говорить будет нельзя. Вообще говоря, относительно не-существующее может хоть как-то существовать (что следует из самого его имени) лишь в качестве члена отношения, но — отношения с чем? Конечно же, с сущим. Что же, разве Единое и сущее тождественны в платонизме? Много можно привести доводов против этой клеветы.

Поскольку об умной материи и вообще инаковости в сфере божественного мы будем говорить ниже, этот вопрос здесь рассматриваться более не будет.

Действительно существующее расхождение состоит в том, что христиане усваивают Богу то, что они называют свободой, т. е. такое отношение к творению, при котором одна только воля Творца определяет — быть ему (т. е. творению) или не быть (учение это восходит к св. Афанасию Александрийскому). Тем самым, творение оказывается таким действием, которое не требует ничего кроме воли и здравого смысла, чем-то вроде забивания гвоздя или лепки горшка.[1] Я не знаю,

[1] Само представление о том, что Бог мог бы и не творить, не подчеркивает Его всемогущества, но бесконечно умаляет Его. Ибо здесь моделируется ситуация свободы выбора, однако выбор как таковой имеет место тогда, когда есть две возможности, но возможности есть исключительно в конечном живом существе, Бог же всецело в действительности. Сказать, что Бог мог бы и не творить мир, все равно что сказать, что было время, когда Он его не творил, т. е. поместить Бога во время. Но раз время было сотворено, то и не было времени, когда Бог не творил, а раз не было такого времени, то не было и никакой возможности, перешедшей в действительность, ибо такой переход необходимо предполагает последовательность

почему этот взгляд должен быть принят как собственно христианский, ведь всякое действие, определяемое таким образом, делается как раз исключительно из необходимости (например, как-то выживать), чего не скажешь, например, о художественной деятельности. Представление о безыскусности творения у платоников опирается именно на эту антропологическую аналогию: представьте себе момент, когда рождаются стихи или песня, когда поэт словно бы одержим, «идет за Ним и не видит спины» — творит, но не знает, как и почему. Анализируя такое состояние, неясно даже, хочет ли он собственно творить. Художник неизмеримо более свободен, чем ремесленник, однако действует с бесконечно большей необходимостью.

К разнице между этими двумя образами и сводится все различие между христианским и неоплатоническим пониманием творения как процесса. Очень верно сказал где-то Плотин относительно перипатетиков, предицирующих мышление Божеству, что считая мышление самым ценным в себе, они думают наградить им и Бога, ибо без мышления Он им кажется недостаточно внушительной персоной. Так же и здесь — наградили, должно быть, Первоначало тем, что наиболее ценили в себе.

В строгом смысле, в учении о творении нужно отказываться от любых антропоморфизмов: приписывать Богу необходимость — такая же нелепость, как и приписывать Ему свободу, ибо относительно Единого ни та, ни другая категория

и, значит, время, а раз не было никакой возможности, то не было и выбора. Мы не можем смоделировать условия осуществления Богом Своей деятельности, но из этого не следует, что мы имеем право на противоречащие даже здравому смыслу утверждения. Бог выше свободы и необходимости, и усваивать Его деятельности одно из этих определений (все равно, какое) — это абсолютный абсурд.

не имеют никакого значения, кроме аналогического. А по аналогии мы, опять же, будем усматривать в Его действиях сразу же и свободу, и необходимость. То же самое относится и к самому сотворенному: с одной стороны, творение не может ни быть, ни не быть без Творца, с другой стороны — оно свободно в меру своего богоподобия. Это признавали и платоники, и христиане. Возвращение образа к Первообразу понималось и теми, и другими основным смыслом бытия мира. Однако, бо́льшая часть христианских богословов до сих пор признавала и признает некоторую специфическую свободу твари, отличную от свободы Бога; для платоников же, тоже принципиально признававших разную степень осуществления свободы в разных чинах космической иерархии, свобода была словом, по преимуществу обозначавшим собственно божественное бытие. Эта разница акцентов (не учений в целом) обусловливается вышеупомянутой разницей акцентов в понимании сотворенного.

Теперь скажем относительно идей, ибо космос божественен благодаря им. Во-первых, несмотря на периодически случавшиеся анафематствования теории идей как таковой (например, на антиоригенистских соборах или на соборах против Иоанна Итала), заменить ее было принципиально нечем, так что лучшие богословы Востока, в том или ином виде, все равно принимали ее, например преп. Максим Исповедник и свт. Григорий Палама. Во-вторых, идеи понимались христианами, в соответствии с вышеупомянутым образом, как замыслы Бога, т. е. то, что еще только должно получить чувственное бытие, а платониками — как сами вещи (прокловскую концепцию идей-богов я здесь не рассматриваю). В-третьих, «местопребывание» этих «замыслов» в Боге не очень понятно, и более ранние богословы, например св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисский, полагали непроявленные логосы «предвечного совета» во второй Ипостаси, которая тем самым сра-

зу же приобретала имя Св. Софии, более же позднее паламитское богословие относило их уже к сфере энергий. В платонизме же местопребывание идей — Ум. Таковы основные различия.

В первую очередь следует выяснить, считают ли христианские богословы «мысли Бога» чем-то меньшим и худшим, нежели сотворенные на основании этих мыслей, или ими самими, вещи. Если да, то как может тварное оказаться больше нетварного; если нет, то зачем Богу производить худшее? Во-вторых, если идеи суть замыслы или произволения, а источник энергий — сущность, то выходит, что сущность мыслит и волит, а если это так, то как ее мышление и воление соотносятся с мышлением и волением Ипостасей? Одним словом, как энергия связана с мышлением и волением? В-третьих, если говорится о воле в Боге, то эта воля понимается либо как воля, возникающая из недостатка и желания его восполнить, либо, если первое абсурдно, это воля, возникающая из избытка. А если это так, если она есть Любовь, то чем она отличается от того, что Плотин называл излиянием Блага? Пока мы не имеем ответов на эти вопросы, а у отцов Церкви мы их не находим, мы не можем и сравнивать христианское понимание идей с платоническим, хотя каппадокийское богословие в этом вопросе, очевидно, почти совпадает с учением Плотина.

Некоторые трудности, я надеюсь, разъяснятся ниже, когда мы будем отдельно рассматривать технику догматического мышления о Сверхсущем. Пока же скажем, что, помещая идеи в Уме, платоники отнюдь не отождествляли творение мира и рождение второй Ипостаси. В самом деле, что может быть общего между происхождением самой сущности — сущности истинно сущего из Сверхсущего, и возникновением подвижного образа этой сущности, ведь в одном случае речь идет о сущем как таковом, а в другом — о его образе? Централь-

ный для Плотиновой теории творения образ отражения абсолютно не приложим к вечному рождению Ума. В чем бы могло отразиться Единое? А ведь мир — это отражение, однако же Ум — само сущее. Так что из того, что Ориген, в некоторых чертах своего учения действительно близкий платоникам, непозволительно сближал эти вещи, не следует, что он делал это из-за увлеченности платонизмом, ведь не иначе мыслил и близкий стоической философии Тертуллиан (о стоицизме Тертуллиана см. напр.: Столяров А. А. *Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение*/ /Тертуллиан. *Избранные сочинения*. М., 1994. С. 25).

I. 4. Психология познания

Здесь дело обстоит почти таким же образом, как и в космологии: из древней традиции заимствуются, в основном, перипатетические положения; появляются и отдельные оригинальные воззрения, но их сравнительно не много. Вот, например, психология познания того же свт. Григория Паламы в изложении того же И. И Соколова:

«....[1] чувственные образы происходят от тела, но они не суть тела, потому что происходят не просто от тела, но от видов, согласных с телами, но и не суть в то же время самые виды тел, но отображения, и как бы некоторые неотделимые от видов образы. [2] Воображение (фантазия), воспринимая эти отпечатки, отделяет от тел образы видов и, храня их в себе, каждый раз вызывает требуемые образы... Воображение разумных существ есть грань между умом и чувством. [3] От вращения же так возникших образов, отдельно от тел, ум создает мысли и многовидно силлогизирует все разнообразие их — то страстно, то бесстрастно, то умеренно, то ошибочно

или безошибочно, а отсюда создаются добродетели и пороки, правильные мнения или зломыслие. При этом не каждая истина или заблуждение, добродетель или порок имеют свое начало в мыслях, возникающих от фантазии, потому что не каждая мысль от этого происходит и относительно этого бывает, но возникает и от других (объектов), не подчиненных чувству, но данных уму мыслью. [4] Наконец, ум, следуя за фантазией и имея через нее общение с чувствами, рождает гнозис от столкновения между собой различных представлений: например, видя отношение и положение Солнца и Луны, он приобретает знание об этих телах...» (Соколов И. И. *Указ. соч*. С. 109–110).

Все эти, казалось бы, инструментальные, незаметные на фоне монументального учения о божественных энергиях и других смелых богословских истин, положения имеют для нас колоссальную важность, ибо вводят нас в интеллектуальный контекст времени. Те же самые вопросы почти за тысячу лет до свт. Григория обсуждались и Плотином, и почти в тех же терминах, а почти за тысячу лет до Плотина — Платоном и Аристотелем!

Итак, в первую очередь, налицо чисто перипатетическое учение о восприятии, т. е. представление об истечении из предметов неких образов, которые и улавливаются органами чувств. Плотин критикует это учение в трактате *Enn*. IV. 6. и упоминает о нем в связи с частным вопросом в трактате *Enn*. II. 8. Основным предметом споров между платониками, с одной стороны, перипатетиками и стоиками — с другой, было положение об активности или пассивности души в процессе восприятия. Григорий Палама здесь, безусловно, разделяет воззрения античных эмпириков. Органы чувств для него есть что-то подобное трубам или каналам, через которые в разум попадают некие абсолютно объективные чув-

ственные истечения от предметов. В общих чертах это натуралистическое воззрение было свойственно большей части христианских мыслителей. Плотин же, напротив, понимал восприятие как деятельность души, соответственно, и внешний предмет оказывался воспринимаемым не поскольку он был сам деятелен, а поскольку была деятельна именно душа, поскольку она направляла на него свою познавательную энергию, ибо «душа предназначена властвовать, а не быть подвластной» предмету восприятия. Для Плотина не существовало субъект-объектного дуализма, ибо сам чувственный предмет мыслился им энергией Души всего, и в восприятии одна душа энергийно общалась с другой, почему и все восприятия для Плотина были невозможны без симпатической связи. Для античных же эмпириков, к числу которых нужно отнести, в данном случае, и Григория Паламу, такой дуализм существовал; соответственно, и мир представлялся неживым и инородным душе. В своих крайних, «стоических» формах, это представление о пассивности души в восприятиях могло привести, например, к желанию жить в пещере, или завесить окна иконами, или созерцать пуп, чтобы избежать влияния мира, что порою и наблюдалось у подвижников, понятийный аппарат которых весьма зависел от аристотелизма и стоицизма. Невозможно не отметить чрезвычайной устойчивости этих воззрений.[1]

---

[1] Я далек от мысли отвергать ценность практик сосредоточения: они являются необходимым условием и боговéдения, и познания себя, однако интеллектуальный контекст, в котором они появляются, порою весьма различен, так что и бегство от мира для различных людей обозначает разное, хотя бы и выражалось это бегство в одном и том же; об этом убедительно писал Плотин в *Enn*. II. 9.

Но, скажут, причем тут, вообще говоря, подвижничество и тот или иной «понятийный аппарат»? А как, я спрошу, он может быть

Далее мы встречаемся у св. Григория с учением о фантазии. Здесь он достаточно близок к Плотину: у обоих мыслителей память понимается принадлежащей силе воображения (см.: *Епп*. IV. 3. 29). Однако для Григория воображение есть как бы некое сито, отделяющее образы от их объективного подлежащего, способность, превращающая нечто данное лишь объективно в нечто мысленное, для Плотина же, поскольку для него вообще не существовало такой трансформации, фантазия, соответственно, трансформировала в мыс-

---

для подвижника безразличен: если бы даже ему приходилось работать только со своей душой и ее движениями, все равно понятие того, с чем он работает, в этом случае было бы принципиально важным; то же самое касается и знания о добродетелях, и всего того, что так или иначе связано с подвижничеством. С моей точки зрения, именно при анализе аскетических практик, вскрыть их философскую подоплеку является несравненно более важным, нежели определить религиозную принадлежность. Так, например, при анализе восточных практик куда важнее бывает установить йогический или тантрический «понятийный аппарат», стоящий за тем или иным упражнением, нежели констатировать тот факт, что такого рода упражнение практикуется индуистами, буддистами или мусульманами. То же самое касается и христианских аскетических практик: то, что все они христианские, не дает нам никакого понимания, что́ это за практики, а как только такое понимание приходит, обнажается и та философия, которая конституировала их, хотя, как правило, не она их вдохновляла. Порыв к Богу — единственная истинная причина аскетики; дух, движущий ее и животворящий, с необходимостью локализуется в тех или иных понятиях, которые и определяют, чем станет этот порыв. Так же и любовь к другому человеку необходимо принимает какие-то формы выражения, и от того, что́ это будут за формы, не в последнюю очередь зависит, будет ли она более или менее долговечна, глубока и т. п.

ленный образ безвидную мысль, а не приходящее истечение от предмета (см.: *Епп*. IV. 3. 30). Можно сказать, что суть различий в понимании фантазии сводится к разнонаправленности, к разным векторам этого преобразующего движения: фантазия для Плотина — это как бы эманативная сила, представляющая чувственному и зависимому от тела сознанию реально существующий безвидный мир мысли; для Григория Паламы же фантазия представлялась как бы «витком эволюции» чувственного предмета, стремящегося извне в сознание и теряющего благодаря фантазии свою внеположность и, до известной степени, чувственность; говоря языком современной психологии, фантазия понималась Паламой как акт интериоризации.

Отделившись от своих «объективных» носителей, мысленные образы попадают во власть рассудка, который соединяет и разделяет эти содержания согласно законам мышления — «силлогизирует», как говорит Григорий Палама. Но откуда появляются в самом рассудке те общие правила, которыми он руководствуется в процессе мышления, из этих построений совершенно неясно. Это просто не объясняется, так что едва ли не самый весомый — гносеологический — аргумент в пользу существования идей просто не рассматривается нашим мыслителем. Не только у свт. Григория, но и у большей части византийских богословов мы наблюдаем какое-то равнодушие к последним основаниям нашего мышления, обусловленное, вероятно, именно их натурализмом, убеждением в том, что собственно существуют именно единичные чувственные вещи. С другой стороны, этому, конечно же, способствовала и убежденность в бесплодности и необязательности «внешних наук» для стремящегося постигнуть истину христианина. Получалось, что устремление к Наивысшему не меняло сознания человека, и он оставался обладателем весьма прозаического, ограниченного

взгляда на вещи космические.[1] Весьма характерна оговорка Паламы о том, что фантазия не является единственным источником наших понятий, иными словами, утверждение, что есть и неэмпирические понятия и познания, однако — что́ они представляют собой и как осуществляется такое познание, остается неясным. Что мы находим о деятельности рас-

[1] Скажут, а как же чудотворения, дары прозорливости и проч., но все это не является не только философскими явлениями, но даже и религиозными, я, например, сам сталкивался с человеком, далеким тогда еще от всякой религии и тем не менее совершавшим дела, свойственные лишь чудотворцам. Вообще, говоря об «ограниченности взгляда на вещи космические», я имею в виду целый комплекс явлений, связанных с недоразвитостью, так сказать, средней, душевной части у большей части людей средневековой культуры. Устремление к Богу и — незнание мира; подвиги, воздержание и — отношение к браку, как средству продолжения рода (т. е. абсолютное бесчувствие мистики полов); культура мистериальных переживаний и — абсолютное равнодушие к природе; сострадание Христу и — колонат, а порою и рабовладение, вообще черствость относительно страдания любых других живых существ; стремление к Истине в самом высоком смысле слова и — административные способы доказательства своей правоты; напряженная озабоченность своей душой и — отрицание одушевленности мира и т. д. и т. п. Из этого правила были, конечно же, отдельные светлые исключения, но они не создавали духовного климата той эпохи. Вот, например, свт. Григорий Палама, которому трудно отказать в стремлении к богопознанию, не видит ничего страшного в том, чтобы оклеветать Плотина, причем так мелочно и грязно, что я даже не хочу этого повторять (см.: Св. Григорий Палама. *Триады*... М., 1995. С. 121–122), причем автор комментариев В. В. Бибихин не находит ничего лучшего, чем сказать: «Типичная для Паламы и вообще поздневизантийской полемики передержка...». Я далек от такого благодушия.

судка у Плотина? Здесь, конечно, тоже далеко до немецкой обстоятельности и ясности, однако, в первую очередь следует отметить, что Плотин жестко различал наш ум — становящийся и связанный с телом, собственно дискурсивный ум, — и мышление как таковое, разлитое во всей природе; я уже не говорю о том, что и Душа, и Ум есть некое иное Мышление. Итак, что касается нашего рассудка, то, во-первых, Плотин во множестве мест говорит о взаимосвязи рассудка с тем Умом, который не принадлежит нам; в сущности, любое истинное суждение возможно только потому, что рассудок общается с Истиной, которая была, конечно же, и раньше, нежели была постигнута рассудком. Нужно сказать, что это положение не конкретизируется Плотином нигде, кроме его учения о родах, неких не только до-опытных, но и до-индивидуальных содержаниях, благодаря которым только и существует само рассудочное мышление. Таким образом, роды оказывается как бы скрепой, теснейшим образом связывающей рассудок и некое высшее, нежели он, Мышление. В остальном, расхождения между свт. Григорием и Плотином относительно рассудка таковы же, как и относительно фантазии: Палама мыслит рассудок так или иначе производным от плоти, Плотин — эйдолом Ума; для Паламы рассудок — одна из вех низшей небожественной жизни, для Плотина — последний отсвет жизни божественной и т. д. Поэтому для Паламы, например, было вполне естественно говорить о двух истинах (*Триады в защиту священнобезмолвствующих*, 2. 1. 5), однако, что такое сама истина, — ни из одного его рассуждений понять невозможно;[1] напротив, для

[1] Учение о двойной истине, которое, благодаря свт. Григорию Паламе, в последнее время находит все больше и больше сторонников в России, не является, конечно же, новостью для христианства. На Западе оно даже было соборно осуждено во время борьбы

Плотина первое из положений было принципиально невозможно, в то время как понятие об истине дано у него со сравнительно большей подробностью.

Из всего вышесказанного вполне понятно, что познание для Григория Паламы выступает результатом именно рассудочной деятельности и лишено всякого онтологического статуса, оно существенно познание чувственного и некоторые выводы из него, для Плотина же познание онтологично, оно куда раньше любых познавательных актов человека; познание для Плотина — это, скорее, некое объективное «положение дел», которое постигается в актах общения душ или созерцания душами Ума. В этом смысле, Плотин куда больший реалист и объективист, нежели кто бы то ни было из византийских мыслителей, так что и для русских философов, стремившихся во всю краткую историю существования русской философии уйти от «западного» психологизма и субъективизма, он оказывается куда ближе, чем бо́льшая часть византийских богословов.

с аввероизмом. Надеюсь, что когда-нибудь это произойдет и в РПЦ. Пока же всех желающих говорить о двух истинах, следует спросить: а почему их не три, например? Может быть, истин три, а те, кто признают лишь две, суть скрытые духоборы? Но если Христос есть путь (по-гречески: «метод») и Истина, то одна истина, а не две. Желание отстоять свою точку зрения и неспособность, действуя разумными методами, опровергнуть оппонента побудила Паламу высказаться таким образом. И если ему можно посочувствовать как человеку, оказавшемуся в трудной ситуации, то ни в коем случае с ним нельзя согласиться как с мыслителем. Кроме того, определяя истину через Христа, мы еще ничего не говорим о том, что́ есть истина имени, суждения и т. п., в этом смысле я и говорю, что Палама не определяет: что такое истина.

I. 5. Собственно психология

Пожалуй, самым употребимым определением души было вышеупомянутое определение — души как энтелехии живого тела. Если оно не часто проговаривалось, то уж подразумевалось, во всяком случае, почти всегда. К этому выводу можно прийти, рассмотрев место души в мироздании, как его понимали христианские мыслители. Во-первых, для них не были одушевлены в собственном смысле ни космос, ни другие живые существа: т. е. в космосе и в других живых существах не было собственно души, но лишь ее явление, энергийное осуществление. Во-вторых, душа в христианстве мыслилась не только возникшей вместе с телом, но и в буквальном смысле в теле (только Григорий Нисский, насколько мне известно, не помещал разумную душу в какой-то определенной части тела, главным образом, — в сердце, как другие христианские богословы того времени). Никаких следов платоновского понимания души как того, в чем находится само тело, в христианском богословии Востока нет; скорее, были распространены воззрения о том, что Бог сотворил душу позднее тела (например, у блаж. Феодорита Киррского). Вообще, душа мыслилась настолько взаимосвязанной с телом, что тело становилось причастным как блаженству (например, у Григория Богослова), так и посмертному страданию души.[1]

Остановимся на этих моментах подробнее. Вот учение Григория Паламы о душе животных и человеческой душе в пересказе И. И. Соколова: «Всякая разумная и мыслящая природа имеет своей сущностью жизнь. Природа людей вместе с

---

[1] См.: Преп. Феодорит Киррский. *О природе человека* // *Восточные отцы и учители Церкви V века*. М., 2000; Флоровский Г. В. *Восточные Отцы Церкви IV века*. М., 1992. С. 101.

жизнью имеет и энергию при посредстве тела, а природа ангелов лишена последней в силу отсутствия тела, “дабы получить и животворящую для этого силу”... А душа неразумных животных есть жизнь одушевленного ею тела, и они имеют эту жизнь не как сущность, но как энергию, “существующую в отношении к другому, но не к себе самой”, почему она и разрушается вместе с телом. В противоположность этому, душа человека имеет жизнь не только как энергию, но и как сущность, так как разумная его жизнь отлична от тела и не разрушается вместе с ним, оставаясь бессмертной...» (Соколов И. И. *Указ соч.* С. 110)

Это классическое феноменологическое рассуждение: что есть жизнь животного (т. е органического тела)? — энергия души животного; что же есть сама душа животного? — энтелехия его тела; а что есть энтелехия органического тела? — его жизнь. Дальше констатации факта, что животное обладает жизнью, это рассуждение не уходит и не стремится уйти. Критика понимания души как энтелехии содержится у Плотина в трактате *Enn*. IV. 7, и мы о ней в статье к IV *Эннеаде* уже упоминали. Строго говоря, извлечь из текстов Плотина строгое определение души тоже весьма непросто. Однако нет никаких сомнений, что Плотин следовал здесь Платону полностью, а у Платона душе давалось в точности то же определение, что и Богу, а именно — быть причиной самого себя, иметь свое бытие неотъемлемым и неотмыслимым от своей сущности. С другой стороны, душа если и не связана с телом (ибо, скорее, тело связано с душой), то находится, во всяком случае, в отношении к нему, следовательно, если давать душе определение, то вполне в духе платоновской философии можно было бы определить ее как бога, пекущегося о теле. (Кстати, именно такой Бог был в свое время назван отцами-каппадокийцами Святым Духом, что и позволяет говорить о некотором влиянии неоплато-

низма на это богословие.[1]) Определение Григория Нисского человеческой души, очевидно, тоже весьма близко платоникам («душа есть сотворенная сущность, сущность живая, разумная, органическому и чувственному телу сообщающая собою восприемлющую и чувственную силу до тех пор, пока способное к восприятию этого естество оказывается состоятельным» (Св. Григорий Нисский. *О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной*, цит. по изд.: *Восточные отцы и учители Церкви IV века*. Т. II. М., 1999. С. 206). Несомненно непреодолимым расхождением оказывается тварность и нетварность души, иными словами — отношение души к божественному. Здесь христианское богословие, безусловно, будет говорить о том, что душа возникла в результате божественного акта воли. Однако если мы называем Святого Духа Жизнеподателем, то дело только в словах, ибо такой Бог назывался платониками Душой. Получается, что расхождение существует только относительно души человека, и здесь всё опять же упирается в вопрос сущности: если сущность есть эйдос, то душа, дающая жизнь единичному телу, конечно, единовидна Душе, дающей жизнь всем телам и, следовательно, единосущна. Если сущность есть не эйдос, а что-то другое, то единосущия, конечно, не будет. Но если в самой системе Плотина назвать сущностью не эйдос, то единосущия не будет и в ней. Здесь спор, во многом, идет именно о словах.

Остановимся сначала на понятии человеческой души; ситуация здесь складывается, на мой взгляд, следующая: как только христианские богословы начинают говорить о душе в собственно платоническом смысле (в этом случае, она часто называется духом) — как о причине себя (ближайшим

---

[1] Это заметил уже Г. В. Флоровский. См.: *Восточные Отцы Церкви IV века*. С. 114.

образом — как о том, что само определяет образ своей жизни), тут же выясняется и то, что она не сотворена подобно телу из стихий этого мира, что она есть «дыхание», «частичка» Божества, что она существо бессмертное и нетленное (вспомним, что со времен св. Афанасия Великого «нетление» и «божественность» для всего Востока — синонимы), «свет, заключенный в пещере, однако божественный и неугасимый» (св. Григорий Богослов)... — все, что говорится в этом случае, имеет много общего с учением Плотина. И напротив, как только Плотин начинает говорить о низшей душе, отделимой форме тела, душе творящей, он тут же говорит и о суде над ней, и о ее сотворенности, «происшедшести» из высшей Души, относительной неистинности... и во всех этих словах очень много общего с учением христианских богословов, однако же акценты, в основном, ставятся так, что в одной школе термин «душа» закрепляется по преимуществу за одним содержанием, а во второй — за другим. Имеет место как бы разная традиция самоидентификации: и то, и другое содержание ведомо представителям и той, и другой школы, однако собственно собой, тем, чтó есть «я», платоники называли высшую душу, а христиане — низшую. Эта разница обусловлена как аристотелевской философией, низводившей душу на уровень «энтелехии органического тела» и вводившей термин «ум», чтобы обозначить душу в платоновском смысле, так и ветхозаветной традицией, понимавшей душу, по преимуществу, в смысле некоей эмоциональной сферы в человеке, т. е. говоря языком платоников — животной души. Однако же, эта вечно алчущая и смятенная ветхозаветная душа, обременялась еще и богоизбранностью народа иудейского, так что имела статус несравненно высший, нежели ее действительное содержание. И это удивительно, с каким упорством ветхозаветные люди, чье сознание и ценности по большей части были еще только при-

родны, не желали видеть одушевленности других живых существ! (В более позднем иудаизме (см. книгу *Тания*) это приведет к возникновению представления о том, что только иудеи одушевлены собственно божественной душой, а остальные люди — некоей низшей душой; как тут не вспомнить слова Плотина, обращенные против гностиков: «Они мнят, что единственные обладают тем, чем они единственные не обладают»!) Это — что касается понятия о душе.

То же самое можно сказать и о других входящих в сферу психологии понятиях: восточному богословию была чужда мысль, что душа есть источник времени; время здесь мыслилось некоей иной, сотворенной Богом средой, в которую помещается душа, так что оно нередко оказывалось куда важнее, властней самой души; то же относится и к пространству, и к этому миру в целом. Кроме того, продолжало бытовать унаследованное от ветхозаветного иудаизма представление о душе, как существе, имеющем извне свою жизнь, познание и бессмертие, что критиковалось Плотином — как гностический взгляд — в *Епп.* II. 9; к тому же, и учение о реинкарнации не принималось никем, кроме Оригена и его последователей. Одним словом, разница на уровне представлений кажется непреодолимой. Однако, раз уж мы зафиксировали некую общность на уровне понятий, можно попробовать показать, что и непреодолимая разница представлений здесь мнимая. Во-первых, учение о перевоплощении души входит в христианство как неотъемлемая его часть, ибо что иное представляет собой воскресение мертвых, если не вторичное воплощение души? Конечно, если смотреть на этот процесс с точки зрения тела, это будет воскресение тел, но если взглянуть на него с точки зрения души, это будет именно ее перевоплощением. Но что мешает смотреть на этот процесс именно с точки зрения души? Разве что ветхозаветная самоидентификация с телом. Конечно, для тела это

действие представляется чем-то внешним, делом, которое должен произвести сам Бог, но так ли это для души? Было бы странным, если бы души, которые достигли синергии с Божеством, души, творящие чудеса в посвященных им храмах, помогающие смертным и в делах познания, и в делах житейских, вообще — те души, что уже сейчас являются со-творцами в мирозиждущем художестве Бога, не участвовали бы никак в этом свершении. Кроме того, ясно, что если воскресение — процесс естественный (а Григорий Нисский считал именно так), то естественно и для души это перевоплощение.[1] Да, этот процесс в христианстве мыслится разовым, не периодическим, однако он, как и в платонизме, увязан с представлением о божественной справедливости и

---

[1] Скажут: христиане мыслят перевоплощение именно в своё тело. Но что вы называете «своим» телом, то тело, которое вы теряете по смерти и которое становится телами других живых существ? Собственно «своим», на мой взгляд, можно назвать не тело, но ту душевную силу, которая его созидает, и созидает по определенному закону, так что и сама эта деятельность затухает, и производимое ею тело в конце концов гибнет. При таком понимании вопроса воскресение тел будет обозначать пробуждение этой деятельности, а поскольку это будут уже тела нетленные, то — пробуждение этой деятельности в новом качестве, руководствуемой другим законом, ибо в горниле бесплотной жизни душа неизбежно изменится и преображенной приступит к новому созиданию. И кто знает, чтó будут представлять собой «собственные» тела нераскаянных грешников, если уже даже в этой жизни в их телах наблюдается что-то зловещее и патологическое. Это построение, конечно, только догадка, но она нужна здесь, чтобы, освободившись от привычных образов, разбудить мысль и показать, что «воскресение мертвых» — не бессмысленный лозунг, но положение, о котором можно и нужно думать.

суде. Так что разница здесь хоть и велика, но не беспредельна. Во-вторых, как только в христианстве заходит речь о том, что далеко не все из того, что есть под луною, сотворено Богом, что зло, страдание и смерть положены в этом мире деятельностью души, так начинает уничтожаться представление о внешности души для времени, пространства и мира. У наиболее проницательных богословов, которые понимали, что и зло, и страдание коренятся в самих условиях существования этого мира (например, у преп. Максима Исповедника), падение души volens nolens приобретало космогонический размах; у этого чисто гностического положения была, разумеется, и обратная сторона, ибо сам масштаб произведенных душой отрицательных перемен заставлял думать о душе, как о чем-то большем, нежели энтелехии органического тела. И когда мы встречается с учением о спасении всего мира в человеке и через человека, то сам этот человек или, говоря языком платоников, душа мыслится уже полагающей основы преображенного мироздания, и, тем самым, понимание души или человека в этих сюжетах весьма близко к платоновскому. Есть очень простой признак, по которому можно отследить степень близости психологии того или иного из богословов платонизму: если душа мыслится по-аристотелевски энтелехией органического тела, то поскольку органические тела разделены на полы, — с необходимостью будут разделены на полы и души; если же душа мыслится существом по природе бесполым, имеющим пол лишь в потенции (актуализируемой, например, грехопадением), то такое понимание души, безусловно, очень близко к платоновскому. То же самое следует сказать и о богословах, толковавших «кожаные ризы» как плоть, и наказание за грехопадение — как облачение в тело; в их построениях душа до своего падения мыслится потенцией не только своего нынешнего полубытия, но и иной действительности, не

реализованной из-за грехопадения[1]; вообще, можно сказать, что Плотин закрепляет за термином «душа» понятие, которое христиане могли бы назвать «душа-до-грехопадения». И еще, если в этом «облачении в плоть» видят не только месть разъяренного божества (нарочно утрирую), но и акт милосердия, то видят в душе и основания для таких именно действий Бога, а значит — начинают мыслить воздаяние имеющим некоторое основание и в потерпевшем, — тем самым

[1] Этот тест едва ли способен выявить перипатетиков из среды богословов, ибо из этой среды никто, по-моему, не доходил до такого безумия, однако отличить богословов от натуралистически настроенных не-богословов таким образом вполне возможно, ибо все те, кто учит о тонких телах в качестве душ, с необходимостью должны признавать также и половую дифференциацию этих тел. Понятно, что речь здесь идет, главным образом, о мистиках и простонародных «теософах-натуралистах». Для классически же образованной публики есть другой тест: все те, кто не признает ангелов более совершенными существами, нежели люди, необходимо придерживаются аристотелевской психологии, и наоборот. Максим Исповедник, например, полностью принимавший учение о «кожаных ризах», мысливший душу почти по-платоновски, учит о единстве всех тварных разделений во Христе и об уподоблении Христу душ подвижников, вырастающих в ангелов. Душа подвижника, становясь все более собой, снимает разделение полов, равно как и временные, и все остальные разделения, становясь душой бесплотной, всеведущей, ангельской. Напротив, у Паламы, для которого человек оказывается совершенней ангелов именно в силу своей телесности, душа есть именно энтелехия определенного тела. Ангелам, должно быть, не будь они ограничены рамками своей природы, следовало бы стремиться к воплощению в человеческое тело, в том числе и к половой дифференциации. Это, разумеется, абсолютный абсурд, и сам Палама таких выводов, конечно же, не делает, но они следуют из его слов.

суд перестает, до известной степени, быть внешним душе и начинает пониматься как процесс естественный; то же самое относится и к жизни, познанию и бессмертию — чем более здесь углубляются в само понятие души, тем ближе оказываются к Плотину, и напротив, чем более эмпирический и наблюдательный характер имеет психология того или иного богослова, тем менее этих сходств. В этом нет ничего удивительного, ибо то или иное понятие неразрывно связано с методом, каким оно конструируется. Достаточно об этом.

I. 6. Душа и Святой Дух

Теперь следует сказать о Душе-Ипостаси и Святом Духе не в контексте троического богословия, но в контекстах антропологическом и космологическом. Прежде всего, если типологизировать все высказывавшееся христианскими богословами о Святом Духе в этом контексте, то Святой Дух окажется: во-первых, источником благой жизни, ее сил и даров добродетели, возможно даже — источником жизни как таковой; во-вторых — источником знания вещей божественных для конечных существ, душеводителем, возводящим избранных к участию в божественной жизни и знанию; в-третьих — неким именем для обозначения божественного присутствия вообще, именем Бога, поскольку Он действует и знаем. Все эти аспекты прекрасно укладываются в созданное св. Василием Великим (см. его сочинение *О Святом Духе к святому Амфилохию*, гл. 16) понятие о Святом Духе как целевой причине творения и вообще всякого действия, причиной которого является Бог. Взятый таким образом Святой Дух оказывается ничем иным, как энтелехией либо Церкви, либо природы как таковой (в зависимости от того, ограничи-

ваем ли мы сферу божественной деятельности Церковью, или нет). В основном, конечно, Святой Дух понимался именно в первом смысле, особенно там, где акценты ставились на положении «вне Церкви нет спасения». В самом деле, и по сию пору я не знаю ни одного значительного сочинения, в котором Святой Дух осмыслялся бы как космосозидающая причина, или хотя бы внятно говорилось о Его действии среди народов, не исповедующих библейские религии, о действии же Св. Духа в Церкви написано неподдающееся учёту количество книг.

Однако, опять же, интересно заметить, что уже в Новом Завете складывается представление о том, что Святой Дух в определенных ситуациях есть как бы особая сила в людях, которой исцеляют, пророчествуют, совершают поклонение и т. д.[1] Т. е. Святым Духом называют также и то, что мы бы сейчас назвали благодатью, божественным наитием или божественной энергией.

Душа-Ипостась у Плотина, взятая в том же контексте, разумеется, не обозначает ничего другого, а именно — она источник жизни и познания, ближайший к нам, если так можно выразиться, лик Бога; с определением Василия Великого, я думаю, Плотин полностью бы здесь согласился. Тем более близко Плотину новозаветное представление о Духе (на языке Плотина — Душе) как чудотворящей силе, ибо все чудесное, согласно Плотину, происходит в силу всеобщей одушевленности и, в конце концов, — благодаря Душе-Ипостаси. В принципе, в этих аспектах учения я не вижу вообще никакой разницы; кроме того, что Душа понимается Плотином с акцентом на всеобщность ее действия, она по преимуществу есть (если все же возможно здесь говорить аристотелевским

[1] См.: *1 Кор.* 1, 5 или *2 Кор.* 12, 12. Эти примеры можно умножить.

языком) энтелехия космоса в целом, и, конечно, не в последнюю очередь, — человека; она еще специальнее души человека, ибо что иное может обозначать слияние с Единым, если не усвоение единичной душой состояния Души-Ипостаси, в противном случае оказалось бы, что слившаяся с Единым душа была бы выше той Души. (Нельзя, впрочем, сказать, чтобы у Плотина этот вопрос был разъяснен со всей ясностью.) Интересно, что Душа-Ипостась столь мало отлична от Ума для Плотина (а Ум Аристотеля столь похож на Душу платоников), что Григорий Богослов, немало потрудившийся ради утверждения почитания Святого Духа Богом и отнюдь не считавший, что язычникам не знакома та реальность, божественность, которую он отстаивает, писал: «Лучшие их богословы... имели представление о Духе... но не соглашались в наименовании, и называли Его Умом мира, Умом внешним и подобно тому» (*Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе*; цит. по изд.: Святитель Григорий Богослов. *Собрание творений в 2 т.* Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1994. Т. 1. С. 446).

I. 7. Вселенная и Воплощенный Бог

Нам следует дерзнуть и на такое сравнение, и для всякого внимательного читателя параллели здесь очевидны: ибо чем иным может быть Вселенная у платоников, если не воплощением Ума посредством Души, и что иное представляет собой воплотившийся Бог христианства, если не воплощение второй Ипостаси? Посмотрим, насколько это сходство поверхностно.

Я прекрасно отдаю себе отчет в том, что нам здесь предстоит говорить о весьма деликатных предметах, поэтому заранее прошу прощения у тех, чьи религиозные чувства могут в результате такого рассмотрения пострадать. Однако такое

рассмотрение необходимо, ибо мы хотим обнаружить смысловые структуры, лежащие за теми или иными образами, а потому и сами эти образы в известной степени теряют для нас самоценность. Так, когда мы говорим, что в момент жертвоприношения Авраама Исаак был символом Христа, мы тоже до известной степени перестаем интересоваться личностью самого этого юноши; это не означает однако, что Исаак был только символом, или что мы тем самым пренебрежительно к нему относимся; это также верно, как то, что Авраам в этот момент не символизирует собой ни Каиафы, ни Пилата. Я некоим образом не пытаюсь здесь говорить о мистериальной, таинственной стороне подобных образов и сюжетов, но пытаюсь, так сказать, сравнить место и статус этих сюжетов в священных повествованиях.

Итак, начнем с рассмотрения исторического. Насколько творение у платоников представляет собой что-то типологически тождественное непорочному зачатию Богочеловека? Очевидно, действие творящей Души у платоников выполняет те же функции, что и действие Святого Духа у христиан, ибо этим действием нечто неизмеримо более совершенное принимает «зрак раба». Это не поверхностное сходство: речь и в том, и в другом случае идет именно о том, что божественное, по неисповедимой воле Бога, впадает в «кенозис», умаление и истощение. Насколько вообще можно сравнивать творение и Воплощение? Это зависит от того, как мы понимаем все те места в Писании, где Христос называется «камнем» (фундаментом, основанием) и «первенцем» (напр.: *1Кор*. 1, 31; *Кол*. 1, 18; *Рим*. 8, 29 и т. п.) — если для нас это только образы, то такое сравнение невозможно; если же мы видим за этими именованиями смысл, то как не может быть фундамента дома без того, чтобы дом существовал хотя бы в проекте, как нельзя быть «первородным между многими братьями», не имея братьев, так немыслимо и Боговоплощение, если не

имеется в виду нового творения, а если нового творения, то и творения вообще. Итак, что служит восприемницей этого творения? На первый взгляд, кощунственно сравнивать Богородицу и какую-нибудь эллинистическую Матерь богов, с которой Плотин сравнивает материю, на первый же взгляд, они представляют собой нечто прямо противоположное, однако, чем напряженнее противоположность в вещах божественных, тем меньше следует этому верить. Не составило бы труда показать, что культ девства, свойственный Богородичному почитанию (возникшему, кстати, достаточно поздно, после IV в., во всяком случае), весьма близок к экстатическому культу эллинистической богини, хотя, конечно, о членовредительстве, свойственном многим экстатическим культам богинь-девственниц, в богородичных культах, там где они находились в русле освященной традиции, говорить не приходится. Можно было бы показать, как во множестве духовных движений — от гностиков до тантристов — культ святой девственницы и наираспутнейшей из блудниц совмещается в почитании одного предмета. Можно было бы привести множество примеров совмещения девственности в богинях и их покровительства материнству и т. п. — все это были бы прекрасные религиоведческие рассмотрения. Нас, однако, интересует сама типология этого события. Итак, во-первых, есть некий Бог, отличный от воплощающегося (в сфере божественного — именно третий), который производит воплощение, равное кенозису; во-вторых, есть воплощающийся Бог (второй в сфере божественного), и в-третьих — есть начало, воспринимающее кенотическое движение Бога, оно девственно и сохраняет девственность после рождения: это можно сказать и о материи Плотина, и о Богоприемнице у христиан. Не так уж и мало для начала.

Далее, говоря о вечности Вселенной у платоников и о периодической гибели Вселенной, например, у стоиков, нужно

понимать, что вечность мыслилась как вечность не единичного и не чувственного, а гибель, опять же, не была гибелью логосов. И у платоников, и у стоиков дело обстояло так, что чувственное должно было погибнуть, чтобы сверхчувственное обрело адекватное своей природе существование. Поэтому строгое учение о платоновском космосе, если бы оно было доведено до логического своего конца, должно было бы учить о постоянной гибели и возрождении всей этой Вселенной. Не иначе дело обстоит и со смертью и воскресеньем Христа: тело тленное должно было погибнуть, чтобы восстало тело нетленное. Однако, именно тело, и именно вот это чувственное тело, — скажут любители находить различия. И с телом Вселенной происходит то же самое в каждой из его единичных частей, ответим мы, ибо все тленное, восходя в Ум, имеет в нем свое нетленное тело, о чем мы уже писал в статье к пятой *Эннеаде*. Однако, Христос — персона, а Вселенная — нет, но это уже для кого как: Плотин, скажем, видел Вселенную персональнее любой персоны в ней. Но гроб Христа оказался пуст, — опять возразят мне. И гроб Вселенной, если так можно выразиться о материи, вечно оказывается пуст, как и рождающая ее утроба, поскольку Вселенная ежеминутно и вечно рождается, умирает и восстает к высшей жизни. В том то всё и дело, что тело космоса в целом, тело Вселенной, действует точно так же, как и тело Христа, если смотреть на него именно в целом, а не на его части. Скажут: но и части тела Христа стали нетленными, а не перешли в другие части. На это спросим: какие именно части Его тела — те, которые были в Нем, когда Он был положен во гроб? Или так же и те, которые были Им когда-либо так или иначе извергнуты? А если только некоторые из частей всего того целого, которое было Его телом, если брать это тело в его временно́й протяженности — от Рождества до Воскресения, — то кто может утверждать, что и в космосе как целом не происходит того же? Мы

знаем, что тело человека полностью материально изменяется в течение семи лет, так что из более чем четырех тел, которыми обладал в течение Своей земной жизни Христос (если настаивать на этом глупом буквализме), Он воскресил лишь одно, да и то изрядно обескровленное. Так что, я думаю, не стоит настаивать на таких вещах, но следует считаться с фактами: если гроб оказался пуст, это означает только то, что он оказался пуст. Если это новое тело осязалось и проходило через стены, т. е. было умным телом,[1] то только это данный факт и значит. Как сложилась судьба элементов этого тела, я думаю, не знает никто; то же относится и к судьбе космических элементов.

Каким образом происходит это воплощение? Здесь сходство изумительно точное и буквальное. Бог, как известно, не воспринял ни одной человеческой ипостаси, но — человеческую природу в целом; соответственно, и преобразилась не человеческая ипостась, которой не существовало, но природа; с точки зрения Ипостаси, Преображение и Вознесение были лишь явлением этой Ипостаси. Точно так же обстоит дело и с космосом как богом: он представляет собой именно божественную Ипостась, если рассматривается как Ипостась, но такую, которая восприняла человеческую (точнее говоря, космическую) природу.[2]

---

[1] Умное у Плотина воспринимаемо чувствами (мы об этом писали в статье к пятой *Эннеаде*), так что никакого противоречия между умностью и осязательностью я здесь не вижу.

[2] На первый взгляд кажется, что это противоречит введенному Леонтием Византийским учению о «воипостасности». Но что оказалось во-ипостасным Логосу? Другая ипостась? Если бы это было так, мы бы имели во Христе две природы и две ипостаси, и наше учение ничем не отличалось бы от несторианского. Поскольку же во Христе именно одна Ипостась и одна воля Ипостаси, хотя и две

Итак, таковы сходства, различия же слишком очевидны, чтобы на них останавливаться.

природные воли, постольку воспринята была именно природа человека, а не конкретный «готовый» уже человек, и человеческая природа обрела свою «субъектность», свою Ichheit («яйность») в ипостаси Бога. Потому и спасена оказалась собственно сама природа, а не те или иные люди, потому и каждого из нас спасает спасенная во Христе природа: как пишет св. Каллист Катафигиот: «Есть люди, для которых по мере преуспеяния каким-то более возвышенным образом их собственная природа становится и является манною» (*О божественном единении и созерцательной жизни*, цит. по изд.: *Православный собеседник*. Казань, 1898. С. 85).

Я прекрасно понимаю, сколь сложен этот вопрос и сам по себе, и в связи со сложившимися религиозными практиками, например, молитвы Иисусовой, поклонения святым, и особенно в связи с протестантской проповедью личного спасения личной верой. Однако с моей точки зрения, если строго следовать логике догмата, получится именно то, о чем я говорю: теория соборного спасения должна крепко укрепиться на космологических, надперсональных основаниях.

Как же, в таком случае, может оставаться бесстрастной божественная Ипостась, ведь мы не можем допустить в Богочеловеке двух «я» и, тем не менее, утверждаем, что Его страдание не было кажущимся? Никак, если мыслить страждущей ипостась как таковую, в том числе и человеческую. Ипостась как таковая не подвержена страданию, и все, что существует ипостасийно, существует бесстрастно; страждет природа и те ложные «я», которые сами являются следствием греха, поэтому если бы Христос, воплотившись, не взял на Себя грех мира, то не пострадал бы и не умер. Но разве воплощение не было восприятием падшей природы и, тем самым, разве автоматически не произошло восприятие греха? Да, так, однако было не только восприятие, но и преодоление этой самой испорченности природы, ведь что такое гефсиманская молитва, если не отвержение «социального я», и что такое крестная смерть, если

Часть II
ОНТОЛОГИЯ И ТРОИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

А. ТРОИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ КАППАДОКИЙЦЕВ

Всем известна космологичность платонического богословия, всем известно, что всё это богословие отвечает на вопрос, как из Единого возникло многое. Тем не менее, как только речь заходит о сопоставлении неоплатонической и христианской теологии, начинают сравнивать христианскую триадологию, как опять же всем известно, не имеющую никакого отношения к космологии, и триадологию, например, Плотина. Разумеется, находят множество различий, редуцируемых к этому первичному. Но на каком, спрашивается, основании производится такое сравнение, разве не правильнее было бы сравнивать космологическую часть одного учения с космологической частью другого, а учение о Боге «в себе и для себя» — с адекватным же учением другой школы? Такое впечатление, что единственным основанием для таких сравнений выступает сама форма троичности, но это недостаточное основание. Чтобы произвести сравнение учений о Троице, следует, я думаю, показать прежде всего онтологическую базу троического богословия в той и другой

не отвержение «животного я»? Под отвержением я здесь понимаю некое их противоестественное самобытие — такое же, как «я» той или иной страсти, когда уже не знаешь, с человеком ли ты говоришь или с его честолюбием. Потому и проповедовал Христос среди отверженных, что в них меньше было ложной самостности; и потому же страдание может очищать.

системах, а чтобы сравнивать учение о Едином, придется уже не только анализировать понятия, но и пытаться классифицировать формы мистических свидетельств.

В первую очередь, мы рассмотрим частные вопросы, которые могли бы помочь нам охватить единым взглядом всю картину.

II. 1. Субординационизм и равночестность

Поистине, нужен делосский ныряльщик, чтобы объяснить, к какого рода категориям следует отнести понятие равночестности. Вероятно, это категория из сферы философии культа, если даже не чисто психологическая категория; так или иначе, дать ее объективный, независимый от субъекта коррелат весьма и весьма непросто. Термин обозначает воздавание равной чести во вполне светском смысле слова, например, самому императору или его представителю и изображению, как олицетворениям императора. Достаточно трудно понять, в чем ценность для познания этого термина, почему он вообще попал в троическое богословие и с какой интеллектуальной операцией он должен быть соотнесен. Термин «единосущие» в этом смысле куда более определен, однако не покрывает термина равночестности, ибо отнюдь не все единосущное равночестно, во всяком случае, если речь идет о вещах мирских; в случае же вещей божественных, — например, в случае почитания святых или богов, — очень многое, как известно, зависит от склада натуры и умонастроения субъекта, так что никакое признание равночестности или даже низшего статуса своего Ишвары, пожалуй, не удержит истинно увлеченного каким-нибудь священным образом человека от воздаяния ему наивысших почестей. Разве что в вещах умопостигаемых, существующих лишь в

мышлении и для мышления, мы наблюдаем полную синонимичность этих понятий; сказать, в каком по преимуществу смысле употреблялось христианами это выражение, я затрудняюсь. В пределах данной работы я буду различать эти термины, ибо любая из триад Плотина, например, единосущна, но не равночестна, да и Св. Троица каппадокийского богословия, будучи единосущной, равночестна только в культово-практическом смысле слова.

Такие же сложности возникают и в том случае, когда в богословие попадает термин «субординация». Не ясно, что он обозначает: психологическую ли подчиненность, подчиненность в силу различия статусов, или же подчиненность логическую, — например, вывода посылкам. И Св. Троица христианства, и неоплатонические триады субординированы в строго логическом смысле слова. Поэтому термин «субординация» я буду употреблять только в последнем смысле этого слова.

То, что дело с равночестностью и единосущием у платоников обстоит именно так, как я говорю, не составит труда заметить всякому, кто обратит внимание, с одной стороны, на то, что мы говорили в статье к четвертой *Эннеаде* об отличии трех первичных Ипостасей по сущности от внутрикосмических феноменов, а с другой — примет во внимание огромное количество мест, где Плотин говорит о Душе как природе сравнительно худшей Ума, и об Уме — как «худшем» Единого. Равночестность же каппадокийского богословия, не будучи нигде в сочинениях учителей Церкви богословски объяснена, очевидно, обозначает только равенство воздаваемых почестей. Так же нетрудно увидеть и все то, что я говорю о субординации: то, что так дело обстоит у платоников, в пояснениях, видимо, не нуждается. Что же касается христианства, то если Отец есть причина бытия Сына и Духа, то как, спрашивается, они могут быть не подчинены

Ему? Для этого жесткого логического (ибо речь о божественных предметах ведется у каппадокийцев именно в категориях формальной логики) подчинения существует даже термин «монархия Отца».

II. 2. Сверхсущностность и простота Первоначала

Нужно специально сказать об этом предмете в христианском богословии. Во-первых, никто из древних богословов, на моей памяти, несмотря на чисто платоническое происхождение этих определений, не сомневался в их истинности; уже даже во времена паламитских споров, когда недоумевающий император вопросил Влахернский собор 1351 г., не исключает ли мысль о наличии несотворенной энергии мысли о простоте Бога, то получил однозначно отрицательный ответ. Во-вторых, никто и никогда, излагая учение о Св. Троице, не мог на Востоке (а строго говоря, и на Западе) доказать или хотя бы показать, как возможно сочетание сверхсущности, простоты и троичности, так что в этих построениях христиан данные определения Первоначала, в лучшем случае, декларируются. И в-третьих, есть области христианского богословия, в которых эти определения как раз вполне мыслимы, а именно — в учении об именах и в учении об энергиях; однако же, как совместить эти учения с учением о Св. Троице, остается (для меня, во всяком случае) не вполне ясным. У платоников же с этим вопросом ясность как раз кристальная. Но об этом мы скажем подробней несколько ниже. Ближайшим предметом нашего рассмотрения будет каппадокийское богословие, ибо догмат о Св. Троице принят Восточной церковью именно в этой редакции.

II. 3. Аристотелизм и христианство. Общие положения

Исповедание христианами Бога сущностью есть то базовое положение, которое теснейшим образом связывает аристотелизм и догмат о Св. Троице. Судя по всему, это положение вкралось в христианское учение очень и очень рано (нужно отметить, что нигде в Библии Бог сущностью не называется).[1] Уже во II–III вв. мы встречаемся с этим термином у Тертуллиана и Павла Самосатского, у гностиков, у Новациана и Дионисия Римского (было бы интересно проследить древнейший его источник). Само слово «сущность», как и огромное большинство философских терминов, во все время существования живого греческого языка имело, наряду с философским, и разговорное значение: имущество, существо дела — базовое, самое главное в чем-либо; я думаю, в этом смысле и нужно понимать все ранние утверждения апологетов о происхождении Сына из сущности Отца и об Их единосущии, отнюдь не лишенные субординационизма. Было и три устойчивых философских словоупотребления: стоики (согласно с общим смыслом своего учения) называли сущностью материю — мы назвали бы это сейчас субстратом или подлежащим, перипатетики — единичный предмет (нечто сложное и составленное из материи и формы — см. об этом у Плотина в соответствующих главах *Enn.* VI. 1); эти словоупотребления можно назвать, соответственно, натуралистическим и феноменологическим, как и сами учения, в недрах которых это слово, тем или иным способом, определялось.

[1] Знаменитое библейское «Аз есмь сущий» — это далеко не то же самое, что сущность, ибо «сущий» обозначает существующий вообще, а сущность — основание существующего, с неизбежностью отличное от его явленности.

Для платоников сущностью в собственном смысле был эйдос, не смешанный с материей, и не-сущностью — все смешанные, материализовавшиеся эйдосы (аристотелевская сущность), а тем более — сама материя. Поэтому, например, тяготевший к платонизму Ориген просто-напросто избегал слова «сущность» в отношении к духовному, как и другие (хорошо знакомые с гностиками) александрийские богословы до IV в. (например, Дионисий Александрийский, Григорий Чудотворец и др.).

Ко временам Никейского Вселенского собора и бушевавших близ него арианских споров, слово «сущность» уже настолько вошло в богословский лексикон, что без производных от него — единосущия и подобосущия, — смысла тогдашних споров передать невозможно. Однако, так же как при освещении этих событий более всего концентрируют внимание не на том, что в это время христианство роднится с язычеством не только, так сказать, институционально и политически, но и в куда более важной сфере — умозрении, а бесконечно толкуют об имевших внутри самого христианства разногласиях, так и в отношении слов куда большее внимание обращают на йоту, различающую единосущее и подобосущее, нежели на саму сущность. В этом смысле, весьма показательна вторая Сирмийская формула (357 г.), запрещающая говорить о Боге в терминах Никеи и, следовательно, в терминах сущности: помимо того, что в церковно-политическом смысле это были происки ариан, следует видеть, что в данной формуле нашли отражение настроения многих и многих в тогдашней Церкви, не желавших ставить свое богословие в зависимость от небиблейской традиции, что было сочтено православными их современниками «богохульством Осия и Потамия».

Окончательно учение о сущности оформляется в трудах каппадокийских богословов; я бы сказал, что для даль-

нейшего догматического сознания важны будут исключительно их труды. В Восточной церкви от св. Василия Великого до современных учебников догматики — рукой подать, каппадокийское богословие есть официальная доктрина Восточной церкви уже более полутора тысяч лет. В этом богословии нужно различать два момента: гносео-онтологический и мистико-поэтический, и оба они для нас весьма важны. Однако для того, чтобы лучше понять собственно философский момент этого богословия, лучше обратиться к трудам св. Иоанна Дамаскина, который мог позволить себе изложить троическую доктрину каппадокийцев, не сообразуясь, в отличие от ее создателей, с интересами момента, и потому — спокойно и без случайностей. Труды пресвитера Иоанна особенно ценны тем, что, в отличие от каппадокийцев, он не оставил нас в неведении о применявшемся им методе, так что если об аристотелизме каппадокийцев мы можем говорить на основании анализа, произведение которого отняло бы у нас немало времени, то здесь аристотелевская методология открыто провозглашается единственно достоверным методом познания, поэтому в изложении каппадокийского богословия мы будем опираться по преимуществу на редакцию Дамаскина.[1]

[1] Следует согласиться с тем, что у самих каппадокийцев влияние платонизма чувствуется в значительно большей степени, чем у Дамаскина, однако же и они (епископ Нисский в меньшей степени) в главных своих положениях оставались все-таки перипатетиками. Именно это в их богословии и было востребовано позднейшей традицией.

II. 4. Попытка объяснения христианского аристотелизма в русской философии

Как ни странно, столь важный факт почти не получил никакого осмысления в отечественной философской и богословской литературе, хотя сказать, что он был здесь неизвестен, невозможно. Никто, однако, не задавался вопросом о причине усвоения христианской догматикой аристотелевского языка, во всяком случае, как необходимой формы его выражения. Насколько я помню, в русской философии лишь единожды давалось объяснение этому событию, а именно, И. В. Киреевский в работе *О характере просвещения Европы* писал, что церковными авторами того времени из всего многообразного наследия античности было избрано нечто наиболее усредненное, некий common sense, удовлетворяющий сразу же и их научной амбициозности, и их философской недальновидности. С точки зрения И. В. Киреевского, аристотелизм особенно тесно связан с традициями западного богословия, восточное же богословие, по его словам, куда более связано с платонизмом. Вполне понятно, что ни само это объяснение, ни, тем более, попытки «оправдать» христианский Восток не могут быть сейчас признаны удовлетворительными, ибо, во-первых, все византийское богословие — от каппадокийцев до св. Марка Эфесского, от Константинопольского собора (второго Вселенского) до Флорентийского — насквозь пропитано аристотелизмом. Во-вторых, даже если признать психологическую убедительность этого объяснения, все равно останется неясна интеллектуальная необходимость усвоения христианством аристотелизма. Следует самим попытаться объяснить этот факт; в прямой связи с этим объяснением находится вопрос огромной значимости: насколько аристотелизм именно **необходим** для христианской догматики.

II. 5. Отношение к аристотелизму в поздней античности

Здесь, в первую очередь, нужно сказать, что в древней греческой философии ясно не разграничивались не только онтология и теология, но и онтология и гносеология. Это особенно заметно при рассмотрении традиции чтения платоновского *Парменида* и аристотелевских *Категорий*: на наш взгляд, чисто логический трактат *Категории* критиковался Плотином как онтологическая система, а из чисто онтологического, на наш взгляд, *Парменида* вся средняя Академия черпала свой гносеологический скептицизм. И это только один из возможных примеров.

Собственно *Категории* — сочинение, от которого особенно зависит каппадокийское богословие, — понимались в поздней античности почти исключительно как «органон» (хотя никто не благоволил надлежащим образом объяснить, чтó это значит). Уже ученик Плотина Порфирий, в полную противоположность своему учителю, смотрит на *Категории*, так сказать, отвлеченно: в своем вступлении к *Введению к* ***Категориям*** *Аристотеля* он пишет: «Я не буду касаться вопросов о том, существуют ли роды и виды сами по себе или это лишь умопостигаемые категории, а если сами по себе, то обладают ли они отдельным бытием или же — в чувственных предметах». (Цит. по изд.: Плотин. *Соч. в 2 т.* Киев, 1996). Этот взгляд на *Категории* как на некий универсальный аппарат, существующий помимо онтологии Аристотеля, сохранился в основных своих чертах и по сию пору; но для Аристотеля не было никакой *формальной* логики: каждая из категорий, из фигур силлогизмов имела четкие космологические и теологические соответствия, — именно это и инспирировало жесточайшую критику аристотелевских категорий Плотином. В самом деле, если разум

разумен, если не витает в сфере иллюзий, то его ключевым содержаниям и ходам должны соответствовать некие «объективные» предметы и процессы, поэтому не может быть никакой гносеологии без онтологии и наоборот. Однако для широких кругов образованной публики того времени было характерно стремление к универсализации, поискам некоего ars magnum, и на волне этих настроений многие считали аристотелевскую методологию применимой к любой из сфер бытия — будь то бытие божественное, умное, психическое или космическое.

Весьма ярко об этом написано у Дамаскина. Во второй главе *Диалектики* он пишет о цели своей трилогии: «Цель же эта заключается в том, чтобы начать философией и вкратце предначертать в этой книге, по возможности, **всякого рода знания**. Поэтому ее до́лжно назвать *Источником знания*» (Выделение и курсив мои. — *Т. С.*). Наверное, каждому знакомому с историей философии читателю не может не вспомниться при этом немецкий априоризм, что, конечно же, не случайно, ибо философская традиция Европы неразрывна. Поскольку сам замысел создания некой универсальной науки, исходя из которой и опираясь на которую могли бы существовать науки частные, принадлежит, безусловно, Аристотелю, а наиболее совершенное его осуществление — Гегелю, постольку мы и должны рассматривать Дамаскина именно в этой традиции, как бы это ни показалось неожиданным.

II. 6. Диалектика и догматика у св. Иоанна Дамаскина

Уже в комментарии, принадлежащем, видимо, переводчику Дамаскина Н. И. Сагарде, можно прочесть о богословском значении *Диалектики*: «В ней мы находим точное,

строго логическое объяснение почти всех тех богословских терминов, которые употреблялись восточными отцами как в догматических, так и в их полемических, направленных против еретиков сочинениях» (Цит. по изд.: *Диалектика*. М., Экклесиа-пресс, 1999). Неплохо было бы задаться вопросом: что это за термины и сколько их? Кроме того, нужно сразу же отметить, что отнюдь не случайно логическое предшествует у Иоанна догматическому; к сожалению, на русском языке нет второго тома его сочинений, в котором опровергаются все известные на тот момент ереси, но надо полагать — опровергаются они на основе терминов, определенных в логике; вероятно, это своего рода «философия природы», осмысление вне-себя-бытия истины; во всяком случае, *Точное изложение православной веры* — третий том трилогии, — полностью соответствует гегелевской *Философии Духа*, т. е. представляет собой истину, взятую не только отвлеченно в себе, но и для себя, в ее тотальности, как сказали бы немецкие философы. Это нужно уяснить сразу же, чтобы понимать значение *Диалектики* для всей системы.

Для интересующего нас раздела — троического богословия — принципиально важны определения: сущего, сущности (природы), ипостаси, свойства (акциденции), соединения и разделения. Сначала посмотрим, как они определяются в пределах онтологии, выясним, в каком контексте они употребляются самим Аристотелем, а затем приступим к богословскому их применению в православной догматике.

II. 6. 1. Первая триада

Итак, «сущее есть имя для всего существующего» (гл. 4 *Диалектики*); это сущее затем мыслится «разделяющимся на субстанцию и акциденцию», при этом сущность (субстан-

ция) определяется как то, «что существует в себе и не нуждается для своего существования в другом», акциденция же, соответственно, оказывается тем, что существует только в другом и через другого.

Нам важно подчеркнуть здесь несколько моментов:

1. Сущее есть имя, а соответственно и разделяться может только на имена; таким образом, все, что касается синонимов, полионимов и т. п., все то, что мы традиционно считаем принадлежащим грамматике, оказывается в сфере онтологии. Дамаскин принимает эту точку зрения с возможным буквализмом: сущее не просто имя, не отвлеченное имя, но и самое что ни на есть конкретное слово, звук, поэтому сущность, например, «есть существенный звук». Поразительное сочетание рационализма и натурализма! Оно станет потом основанием для знаменитого спора реалистов и номиналистов.

2. Во главе этой онтологии поставлено некое единое, а именно — сущее; в этом сущем едином, по мысли Дамаскина, уже и происходят все возможные разделения и соединения. И это как раз принципиально важно для того, чтобы увидеть не просто связь, но тождество с аристотелизмом в самом важном из положений онтологии — в том, что́ есть начало. Напомню, что, согласно Стагириту, «сущее и единое — одно и то же, и природа у них одна, поскольку они сопутствуют друг другу как начало и причина» (*Метафизика*, Г. 2, 1003b; цит. по изд.: Аристотель. *Сочинения в 4 т.* М., 1976). Аристотель склоняется даже к тому, что у них одно определение. Этот вопрос о начале или, другими словами, вопрос о соотношении единого и сущего, есть то ключевое положение, в котором платонизм и аристотелизм примириться никогда и никоим образом не могут; к нему возводятся все остальные различия этих систем. С точки

зрения любого из платоников, и аристотелизм вообще, и это вот учение Дамаскина есть, так сказать, инфляционный, сниженный *Парменид* — *Парменид*, начавшийся со второй гипотезы.

II. 6. 2. Богословское применение первой триады

Такое понимание этих первых онтологических категорий открывает дорогу для доказательств бытия Бога. По сути, все эти доказательства следуют из вышеназванных определений с необходимостью; они открывают догматику, так же как определение сущего — онтологию.

Посмотрим поближе, как именно они выглядят: во-первых, из всеобщей изменяемости вещей доказывается необходимость существования чего-то неизменного (в александрийской манере, Иоанн Дамаскин отождествляет изменчивость с сотворенностью и, соответственно, вечность с нетварностью); во-вторых, из наличия космического порядка доказывается необходимость существования Упорядочивателя. Так образуется первичное понятие о Боге — как о ком-то неизменно сущем и космосозидающем, которое потом уже будет лишь уточняться.

Здесь важно отметить следующее:

1. Оба доказательства индуктивны и, по сути, представляют собой одно, а именно — аристотелевское космологическое доказательство; соответственно, и первое понятие о Первоначале получается чисто аристотелевским, т. е. Первоначало с необходимостью выступает здесь как умопостигаемая сущность, имеющая чувственное бытие. В самом деле, если изменяющееся и упорядоченное (говоря онтологическим языком — акцидентальное, т. е. то, что существует благодаря другому) не представляют собой бытия Перво-

начала, тогда и мысль не может взойти от них именно к Первоначалу, но к тому, чьей акциденцией они являются. У платоников в этом качестве выступала, как мы помним, Душа. У перипатетиков же, признававших душу смертной (говоря языком христиан — сотворенной), в этом качестве выступал Ум, постигаемый, соответственно, «единосущным» ему рассудком, разумной душой.

2. Однако, если для Аристотеля здесь все было просто, и Ум имел видимое глазами бытие, а именно — сферу неподвижных звезд, так что под доказательством бытия Бога разумелось в буквальном смысле мышление «Того, Кто стоит за звездами» (как мы мыслим душу или личность, видя глазами живое человеческое тело), то для Дамаскина такой ход мысли был едва ли возможен; разумеется, он не мог допустить чувственное существование Бога, однако и от доказательств не собирался отказываться.

3. Из этого вопиющего противоречия, которое, однако, едва ли ясно сознавалось, вырастает печальная теория частичной истины, скрытый агностицизм каппадокийского богословия. (Нужно ясно различать апофатизм и агностицизм, ибо первый называет способ познания, а второй — невозможность знания.) Дамаскин утверждает непознаваемость Бога как сущности и познаваемость «в том, что относится к [Его] естеству». Но если Бог не познаваем в сущности, то и доказательство того, что Он есть, не доказывает того, что есть именно Он. Мы видели выше, что именно так у Дамаскина и получается. Таким образом, частичная познаваемость Бога соответственна «частичности» доказательств Его бытия. (Как всё шатко!)

4. На более поздних этапах развития этой доктрины, у св. Григория Паламы, мы встретим уже ясное сознание того, что Бог есть Сущий, «как сущее, а не как сущность», т. е. то, что обнимает собой и сущность, и существование (существу-

ющее через сущность — энергию). Здесь сверхсущее будет понято как для-себя-бытие, здесь будет отрицаться интерпретация сверхсущего как в-себе-бытия. Это богословие будет уже ступенью выше каппадокийского, однако троическая проблематика — проблематика сущего — будет ему почти вовсе чужда. Для Дамаскина же Бог пока все еще сущность по преимуществу, как и для более ранней традиции.

II. 6. 3. Вторая и третья онтологические триады. Природа, ипостась, ипостасное свойство. Разность, качество, свойство

Итак, сущее становится сущностью и акциденцией, и собственно существующим оказывается сущность. Но акциденцией она может быть и относительно себя (т. е. сущности), и относительно иного (откуда само это иное, и что́ оно такое, Дамаскин, как и все перипатетики, умалчивает). С этого момента и сущность, и акциденция начинают самостоятельное смысловое становление.

Что же есть сущность в себе? Понятно, что она есть способ существования, а именно — существование в себе и благодаря себе, ибо делилось-то именно сущее, и сущности противопоставлялся, опять же, иной способ существования — бытие-вне-себя, через другое и для другого — акциденция.

Однако, очевидно, что ни один эмпирик, в силу исходной гносеологической предпосылки, не может признать собственно существующее только всеобщим, какова пока у нас сущность; эмпиризм требует обозначить как-то момент единичности в собственно сущем — как бы то, что можно потрогать. Это единичное и есть ипостась. Можно сказать, что сущность как в себе единичное, как единое, а не сущее, есть ипостась. Но сущность необходимо есть единое сущее и, следователь-

но, многое сущее (логика *Парменида* неуничтожима и неотменима), значит, ипостасей много, и они едины и каждая в себе — как ипостась, и в сущности — как в над-личном, над-единичном, над-персональном, если хотите, единстве. Тем самым, учение о сущем едином требует учения о всеедином (но не о триедином!). Но что такое единое, единичное, персональное (мы помним, что, по Аристотелю, у единого и сущего одно определение)? Это то же самое, что сущее!

Именно так и происходит у Дамаскина: тем же самым, чем сущность была относительно акциденций, оказывается ипостась относительно сущности. Скажем об этом словами самого Дамаскина; в гл. 39 *Диалектики*, соотнося сущность и акциденции, он пишет: «Субстанция есть самосущая вещь, не нуждающаяся для своего существования ни в чем другом»; уже в гл. 42, соотнося сущность и ипостась, он провозглашает: «...субстанция не существует сама по себе... но только ипостаси или индивиды...». У ипостаси оказывается буквально то же определение, что и у сущности: «Ипостась обозначает бытие само по себе, бытие самостоятельное» (Там же). Можно сказать, что сущность в первичном смысле понимается как простое, нерефлективное понятие, ипостась же есть понятие уже рефлективное, отраженное в другом и отражающее другое в себе. Они соотносятся приблизительно так же, как в гегелевской *Логике* бытие и сущность. Что же, в конце концов, существует само по себе, а что — через другое?[1]

[1] В основании этой апории лежит так называемый феноменологизм Аристотеля, так что корни этого учения следует искать более чем за тысячелетие до Дамаскина. Аристотелевский феноменологизм полностью укоренен в замысле создания демонстративной науки о сущем. Разберем это на каком-нибудь примере из Дамаскина, который приводится им для пояснения, что́ есть сущ-

Итак, что же **собственно** существует и почему именно оно? Прямого ответа нет, но, очевидно, существует именно ипостась, и потому, что воспринимается чувствами. Однако, ипостась имеет то же определение, что и сущность; кроме того, ипостасей много и они могут быть взяты друг относительно друга. Значит, должна быть некая акциденция ипостаси; это и есть ипостасийное свойство.

ность, например: «Медь и воск — субстанции, а фигура, форма и цвет — акциденции. Не тело находится в цвете, а цвет в теле, не душа в знании, но знание в душе, не медь и не воск в фигуре, но фигура в воске и меди... Цвет и знание, и фигура изменяются, тело же, душа, воск остаются теми же самыми, так как субстанция не меняется». Вот уж в чём, а в «демонстративности» этим примерам не откажешь — они вполне очевидны. Однако, так ли это на самом деле? Достаточно спросить: что такое тело, душа и воск, чтобы получить вновь внутренние форму, фигуру и цвет, и так до последней из форм, обнимающих собою ничто. Поэтому тело существует через цвет, душа через знание, воск через фигуру: без этого они — ничто, хотя это и не очевидно. Эта, так сказать, наглядность аристотелевского мышления противоположна сократоплатоновскому поиску последних оснований. Суть ее состоит в том, что поиск обрывается в тот момент, когда обнаруживается такое основание, которое нельзя «пощупать», ибо, как выясняется, демонстративность упирается в догматически закрепленное предположение о том, что существует лишь чувственно существующее. Во всех этих построениях, очевидно, предполагается подлинно существующим некая определенная «гюлэ», окачествованное подлежащее, — именно оно называется сущностью. Можно назвать это и материализмом (неважно — христианским, языческим или безбожным), но лучше бессмыслицей — бессмыслицей, насквозь пронизывающей «здравый смысл», являющейся основанием постоянной иллюзии, в которой, как это прекрасно понял Платон, общими усилиями пребывают наши души...

Можно говорить и о свойствах сущности, предполагая наличие многих и, тем самым, качественно определенных сущностей. В этом случае, т. е. если есть много сущностей, и реально (читай: чувственно) существует ипостась, сущность будет обозначать уже род или вид.

Пока сущность берется вообще, и лишь саморазличается — например, становится моложе или старше себя, — она отлична лишь от неотделимой и отделимой акциденций. Но как только предполагается наличной уже и ипостась, эта сущность в отношении к ипостаси называется природой (как бы уже родившей ипостась сущностью). Таким образом, уже как природа, сущность есть род или вид.

Далее: момент не-сущностности, на уровне ипостаси, должен иметь самостоятельное развитие. Если он берется как образующий эту новую рефлективную сущность, он называется качеством, если как ставшее ей свойственным — свойством, если в сравнении с другим — разностью. Относительно же предмета это одно и то же (*Диалектика*, гл. 12). Теперь в этом ином, с которым по необходимости соотнесена ипостась и которое есть ближайшим образом сфера существенного, тоже должен явиться момент не-существенности. Не-существенное должно отражаться в не-существенном же. Соответственно, появляются новые понятия, соотносящие категории, появившиеся в результате развития понятия сущности, — с категориями, появившимися в результате развития понятия акциденции. Обсуждать мы их здесь не будем, как не относящиеся к нашему предмету, точно так же как выше мы не стали разбирать дальнейшее развитие понятия сущности.

Мы изложили онтологию Дамаскина в общих чертах, не входя в различение отделимых и неотделимых, существенных и несущественных свойств и акциденций, родо-видовых делений и проч., ибо нам нужен именно костяк этой системы.

Я даже не уверен в безупречности изложения некоторых моментов (слишком велик в этих моих словах гегельянский акцент), но мне не с кем сверить свое понимание, поскольку никто из наших богословов не дал себе труда поставить *Диалектику* Иоанна Дамаскина в контекст традиции европейской философии. Но я убежден, что идти к пониманию этого богословия следует именно таким путем, так что если богословие Дамаскина, как и византийское богословие вообще, будут в России когда-нибудь поняты с той же ясностью, что и системы греческих или немецких мыслителей, все мои недопонимания естественным путем разъяснятся.

Итак, сейчас следует заметить:

1. Мы видим три триады, одна из которых описывает умопостигаемое, а другие — чувственное (именно их, как бесконечно дробящиеся на все новые и новые понятия, мы жесточайшим образом и сократили). Перед нами типический аристотелевский универсум, единое бытие: умопостигаемое — в себе, чувственное — вне себя. Реально существует множество ипостасей, которые возможно познавать и классифицировать, распределять на группы и т. д., пользуясь логическими приемами. Умопостигаемое здесь оказывается именно «универсалиями после вещей», хотя и имеет статус того, что есть «до вещей». Основная ошибка перипатетической философии, которую Плотин с таким жаром критиковал в *Епп.* VI. 1 и VI. 3, видна здесь как на ладони.

2. Круженье мысли: поскольку имеет место смешение умопостигаемого «до вещей» и умопостигаемого «после вещей», поскольку сочетаются рационализм и натурализм, постольку происходит постоянная подмена терминов — онтологических логическими и наоборот, «первого по природе» — первым по познанию. Например, в познавательном смысле сущность уравнивается с «что» вещи, соответствен-

но, вопрос «что есть сущность?» — звучит как «что есть “что”?» Соответственно, сущность не имеет определения, и на этот вопрос можно ответить лишь жестом: вот это; отсюда следовало, что вторая сущность существует лишь в первой. Таким образом, сущность мыслилась сущностью вещи, но сама вещь оказывалась по природе раньше своей сущности, потому, если на вопрос «что есть вещь?» — следовало указание на сущность, то на вопрос «что есть сущность?» — приходилось опять возвращаться к вещи, как первой по природе.

Опять же, в онтологическом смысле сущность есть то, что существует само по себе, то, через что существуют акциденции, и эта онтологическая сущность есть единичное — ипостась. Как только мы сказали «единичное», так сразу же эта сущность, бывшая основанием всякого бытия или, если хотите, принадлежавшая к высшим его уровням, стала низшим уровнем, она стала тем единичным, которое есть то, что оно есть, только благодаря принадлежности к виду и, затем, к роду. Онтологически большее оказывается логически меньшим, и наоборот. Мысль вертится вокруг себя.

Кроме того, поскольку познание в этой системе есть составление определений, самое важное оказывается именно непознаваемым. Можно сказать, что Аристотель покупал познание частного ценой непознаваемости главного, и прямо наоборот происходило у Платона.

3. Ипостась обозначает факт чувственного бытия, и лишь в последнюю очередь — личность в современном понимании этого слова, и даже не личность, а индивида в некоем молодежном смысле — того, кто сразу бросается в глаза.

Прочитаем внимательно те определения, которые даются ипостаси: «Слово “ипостась” имеет два значения. Взятое в общем смысле, оно обозначает субстанцию вообще. В собственном же смысле “ипостась” означает индивид, а также

всякое отдельное лицо» (*Диалектика*, гл. 29). «Таким образом, ипостасью они называли более частное; более же общее и обнимающее ипостаси они называли природой; наконец, существование вообще они назвали субстанцией.... Равным образом, слова “вид” и “форма” имеют значение, одинаковое со словом “природа”. Единичное же (“мерикон”) [может быть, правильнее было бы сказать “частичное”. — *Т. С.*] они назвали индивидом (“атомон”) [а вот здесь именно единичное. — *Т. С.*], лицом, ипостасью, например, Петра, Павла. Ипостась же должна иметь субстанцию с акциденциями, существовать сама по себе и созерцаться через ощущения, или актуально» (*Диалектика*, гл. 30). Обратите внимание, как из этого аристотелевского сознания поднимается «через ощущения, или актуально»; здесь «актуально» — объективный коррелат субъективному «через ощущения». Это что касается чувственности.

Теперь что касается содержания этого чувственного факта: «Следует заметить, что святые отцы названиями “ипостась”, “лицо”, “индивид” обозначали одно и то же: именно то, что, состоя из субстанции и акциденций, существует само по себе и самостоятельно, различается числом и выражает известную особь, например, Петра, Павла, определенную лошадь» (*Диалектика*, гл. 43). И еще: «Лицо есть то, что в своих действиях и свойствах обнаруживается ясным и определенным образом, отличным от способа обнаружения однородных существ... [например] Павел, когда он держал речь на лестнице, был одним из числа людей, но своими свойствами и действиями он выделялся из всех людей» (Там же); но и брыкающаяся лошадь, в этом смысле, будет обладать лицом, выделяясь поведением и свойствами: здесь нет ничего похожего на самобытность, понятую как внутреннее существенное содержание. Читая пресвитера Иоанна, из его собственных определений мы нигде и никогда не найдем пони-

мания ипостаси как личности, ибо личность обозначает для нас, как минимум, для-себя-бытие, т. е. бытие, высшим образом организованное, нежели только сущностное в аристотелевском смысле бытие и, тем более, феноменальное, но понимание этого способа бытия отсутствует не только у Дамаскина, но и во всю византийскую эпоху. Лицо и ипостась в этой традиции обозначают единичный факт предметного бытия — и всё; слово «лицо» показывает этот факт в контексте явленности и, следовательно, отличности от других фактов.

II. 6. 4. Богословское применение второй триады

Итак, было доказано, что есть некое Первоначало; пока оно выступает у нас только как сущность, только как что-то, в чьем бытии мы не сомневаемся, т. е. в чем пока различается только бытие и его субъект.

Посмотрим на те определения, которые Иоанн Дамаскин дает Божеству как сущности, а их не так много, если отбросить прилагательные и синонимы. Божество есть начало, умный свет, сверхсущая сила и — как сверхсущая сила — есть ум, сущность, воление, действие, власть; при этом утверждается, что Божество познается в трех Ипостасях (Св. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*. Гл. 8. М., 1992).

Вероятно, Иоанн подразумевает, что «познается» здесь — равно «существует»; этот оборот речи избавляет его от вопроса: почему Божество существует именно в трех Ипостасях, т. е. в чем состоит необходимость троичности? Кроме того, поскольку сущность Бога непознаваема, о чем Дамаскин заявляет раньше, чем начинает о ней говорить, то утверждать относительно нее можно все, что угодно; в случае же,

если кто-то, поняв все его речи буквально, будет указывать на вопиющие противоречия, всегда наготове агностические оговорки. Казалось бы, это сказано очень грубо, так можно говорить о каком-нибудь ловком дельце от богословия, но так оно и есть, — такова обратная сторона учения о непознаваемости Бога.[1]

Теперь, как вводится в онтологию ипостась? Посредством некоей гносеологической очевидности — с одной стороны, и чувственного восприятия — с другой. С ипостасью в богословском смысле дело обстоит не иначе. С одной стороны, нужно что-то помимо мышления, чтобы она появилась в богословской системе, и еще что-то, чтобы хорошо известный по Писанию Яхве стал ипостасью в аристотелевском смысле слова. Я думаю, следует понимать Писание аналогичным гносеологическому постулату, и веру в него — аналогом самого чувственного ощущения. Я не усматриваю в догматике Иоанна Дамаскина никаких других оснований для введения троичности в единую Сущность, в неизменного Упорядочивателя изменяющегося и становящегося бытия — понятие, которое мы получили в результате доказательств Его бытия.

---

[1] Интересно, что Григорий Палама, этот адепт сокрытой и непознаваемой божественной сущности, столкнувшись с последовательно проводимым агностицизмом Варлаама Калабрийского, быстро оценил всю опасность создавшегося положения, ибо вот уж в чем, а в опоре на агностические цитаты из отцов Церкви Варлаам мог себе не отказывать. Интересно также, что гносеология «от Предания» как-то сама собой редуцируется у него к аристотелевской; Палама пишет: «Если Бог есть единое и простое, а доказательства существуют в отношении ко всему простому, то нет препятствий и для доказательства в отношении к Богу» (Соколов И. И. *Указ. соч.* С. 98).

Здесь нужно сказать хотя бы немного о парадигматическом образе этого богословия. Пролог *Евангелия от Иоанна* дал последующему богословию толчок такой силы, что уже ко временам Оригена на Востоке не только Сына называли весьма часто Логосом, но и Бога-Отца — Умом, третьей же Ипостаси усваивали чисто библейское имя «Святой Дух». Сама игра слов, каждое из которых ко временам появления христианства имело огромную историю, рисовала образ говорящего: ум, обдумавший и вербализовавший свою мысль, слово, происшедшее из ума и сначала находящееся в нем, а затем изрекаемое, наконец — дух, дыхание, благодаря которому изрекается это слово, и все это вместе — один человек, один образ, один лик. На первых порах этого было больше чем достаточно. И не только на первых порах: уже на закате византийского богословия св. Григорий Палама представляет Отца все также Умом, Логос означает у него уже знание, а Святой Дух — их любовь друг к другу, в антропологическом изводе — любовь ума к знаниям. Мы не стали бы говорить об этом образе вовсе, если бы речь шла здесь лишь об образе, но уже к III в. учение об Уме-Отце перестает быть только образом: первая Ипостась мыслится уже как Ум эллинистической философии, соответственно, и Логос приобретает вполне космологические характеристики (это видно в особенности в ересях христианских интеллектуалов, например, гностиков и ариан, особенно «второго призыва»). Каппадокийское богословие, до известной степени, освобождает эти имена от налета философической риторики того времени. Однако, если мы будем смотреть, например, на поэтику того же Григория Богослова, мы увидим, что Ум, Логос и Дух понимаются у него не только в контексте античной культуры, не просто как более или менее пригодные для выражения истины образы, но что это те же самые божествен-

ные содержания, что представали и древним мыслителям, что он связан с ними теснейшим образом, влюблен в них и не мыслит без них ни себя, ни христианства.[1]

Итак, от Писания вводится троичность. После введения ипостасности, как иного принципа, все понятия становятся рефлективными, и Первоначало анализируется в категориях чувственного предмета. Дальше все происходит автоматически. Есть три Ипостаси, которые обнимаются сущностью как родом. Строго говоря, мыслятся именно три Бога; хотя тритеизм и провозглашается заблуждением, никаких рецептов для исправления сознания не предлагается, мышление остается именно тритеистичным. (На этом фоне как-то особенно наивно и трогательно выглядит ересь тетратеистов, т. е. учение о том, что одинаково реально существуют и три божественных Ипостаси, и сущность.) В любом учебнике догматики можно прочитать о трех божественных Персонах, обладающих каждая своей отличительной особенностью, которые есть одно как сущность. Излагать это учение, я думаю, излишне; остановимся на богословских апориях, коррелятивных онтологическим.

---

[1] Так обстоит дело не только у такого эллинофила, как Григорий Богослов, но и, скажем, у такого яростного борца с языческой культурой, каков, например, блаж. Феодорит Киррский, только выражено это у него по-другому. Вот, например, его трактат *О природе человека*: здесь Феодорит с чисто восточной обстоятельностью перебирает и поносит учения всех греческих философов о человеке, не пропустив, по-моему, ни одного сколько-то значимого, и затем... ничего не может сказать о человеке сам, кроме общих мест, почерпнутых им у тех же философов! Это ведь тоже своего рода любовь, во всяком случае, привязанность. Примерам таким в ту эпоху нет числа.

1. Поскольку неясно, чтó именно существует первично — сущность или ипостась, поскольку мышление кружится, и первое по природе вытесняется первым по познанию и наоборот, постольку богословское понятие сущности мыслится то чем-то существующим первично, то чем-то существующим вторично. Как только речь идет об Ипостасях, сущность удаляется в сферу природы — второй сущности, рода, к которому относятся все определения Бога, кроме определения ипостасийных свойств. Напротив, как только Бог соотносится с иным, например, с тварью или первичным ничто, оказывается реальной именно сущность, именно единство Первоначала; точно так же дело обстоит и когда речь заходит о богопознании и т. п. Связать эти два момента невозможно никак, и в этой связи обычно говорится о сверх-мыслимости способа божественного существования. Я думаю, именно это оборотничество понятий не устроило в свое время блаж. Августина и заставило его создать свое оригинальное богословие.

2. Поскольку никто не объясняет, почему сущность существует ипостасийно (как и в онтологии, это считается просто самоочевиднейшим фактом), постольку, говоря о генезисе Божества (несмотря на все оговорки, мыслится именно генезис), каппадокийское богословие образует интереснейшее понятие: Сущность-Отец, и называет Его Монархом. Взглянем на это поближе (учение это окончательно оформилось во Флоренции в полемических работах св. Марка Ефесского, но опирается оно, безусловно, именно на традицию каппадокийского богословия). Речь идет о происхождении второй и третьей Ипостаси от Первой. Сколько бы ни говорили о предвечности этих процессов, все равно мыслится первый момент, когда существует только Отец, и второй — когда существует уже Св. Троица. Теперь спрашивается: можем ли мы, опираясь на наличный аппарат понятий, отличить в первом моменте Сущность от Отца? На мой взгляд, нет.

В самом деле, если мыслится сущность, обладающая одной ипостасью, то чем эта ипостась будет отличаться от самой сущности? Конечно, если мыслить при этом, например, Адама до появления Евы и потомства, это будет возможно. Но если речь идет о вещах бестелесных, это невозможно никоим образом. Пусть существует сущность числа и его ипостась — единица, и ничего другого не существует, — чем эта ипостась будет отлична от сущности? Конечно, после появления двоицы (постепенность, конечно, абсурдна, ибо вслед за единым появляются все числа) эта единица будет уже одним из чисел и, тем самым, будет отличаться от природы числа, но при этом и сама наша единица станет другой; та же единица, которая существовала прежде, и была, и будет неразрывной с природой числа, ибо не будь природа числа в себе единой, она просто не существовала бы, и, следовательно, не существовали бы и все числа. Собственно ипостасийность вещей бестелесных, их единичность, не представляет собой ничего иного, нежели единство их сущности, если, конечно, не называть здесь ипостасностью сферу акцидентального.

Иными словами, первый момент божественного становления мыслится, так или иначе, в категориях первой онтологической триады, где еще нет ипостаси, так что и отличаться там может только сущность от акциденций; однако же, там мыслят и первую Ипостась, а если так, то невозможно и отличить ее от сущности.

Появившись, Сущность-Отец начинает вести Себя достаточно, так сказать, агрессивно: так, например, утверждается, что Сын рождается из сущности Отца. А почему, спрашивается, не из Своей сущности, — разве сущность Отца это не сущность Сына? Разумеется, так, но подобное словоупотребление призвано, вероятно, подчеркнуть вторичность Сына, как обладающего этой сущностью. То же самое касается и Святого Духа. Отцу, соответственно, усваивается

преимущественное право распоряжаться этой самой сущностью, Он становится существенно монархом.

Однако, вполне ясно, что и сам термин «ипостась» рефлективен, и библейские имена ипостасей являют собой имена отношений, что нет никакого Отца без Сына, так что, опять же, в первом моменте божественного становления не может мыслиться Отец, если только при этом не мыслится, что Он Отец в возможности. Таковы трудности. Мне ближе представлять Св. Троицу распускающимся цветком, нежели огнем, светом и жаром. В любом случае, это богословие просто вопиет о необходимости объяснения, почему сущность существует ипостасийно.

3. Та же самая трудность, если брать ее в уже ставшей Св. Троице, являет себя в том, что Отца называют причиной Сына и Духа; последние с необходимостью оказываются следствиями. Вполне понятно, что едва ли сами писатели, допускающие такое именование Отца, признали бы благочестивым этот необходимый вывод. При этом совершенно неясно, считают ли они, что следствия уже содержатся в причине, или же считают, что они появляются как нечто новое, хотя при таком именовании это нужно прояснить. Вообще, превращение нерожденности в причинность весьма сомнительно, ибо с необходимостью влечет за собой логический субординационизм, о которым выше мы уже говорили. В самом деле, когда мы закрепляем нерожденность не за сущностью Бога, но говорим о ней, как о свойстве Ипостаси, мы показываем, тем самым, что Богу не чужд ни один из видов бытия, что Он существует и как рожденный, и как исшедший, что Он есть именно Всё, а не что-то из всего, и это глубокая и истинная мысль. Но если мы введем в троическое богословие понятие причинности, то мы будем иметь строгий пантеизм, ибо это будет уже указанием на тот способ бытия, который свойственен именно сотворенному.

Причинность — слишком резкое, определенное слово. Эти мои рассуждения будут, конечно, не ясны людям, считающим богословие своего рода идеологией или договором.

4. Остальные неясности можно изложить кратко. Непонятно, каким образом присутствует в Св. Троице число, каким образом оно конституирует божественное бытие, и, соответственно, почему три-, а не всеединство; что́, применительно к божественному, может обозначать термин «свойство», т. е. насколько вообще возможно говорить о свойствах в связи с Первоначалом; и поскольку, различая сущность и ипостаси, мы занимаемся разделениями и соединениями, то имеется ли в Божестве какой-то объективный коррелат этих действий?

Таково каппадокийское богословие. Мы специально сосредоточили внимание на его связи с онтологией, ибо, я думаю, что сфера мысли едина в себе, даже если мыслящими являемся мы, так что — все во всем, и нет богословских проблем отдельно от онтологических, и наоборот.

Я думаю, что после всего сказанного очевидно, что это богословие может сравниваться исключительно с Плотиновым учением об Уме, поскольку сверхсущность Первоначала здесь только провозглашается, но никоим образом не мыслится.

II. 7. Триады Ума у Плотина

II. 7. 1. Триады Ума у Плотина

Основная сложность в высказываниях об Уме состоит в том, что говоря о нем, мы говорим обо Всем, так что и подходить к нему мы можем с любой точки зрения, и получать, соответ-

ственно, всякий раз новые и новые имена и определения. Давая истинно сущему имя Ума, мы получаем деление на мыслящего (Ум), мышление (умное) и умопостигаемое; говоря о нем как об истинно сущем, мы фиксируем в нем умопостигаемую материю, эйдосы, всесовершенное Живое Существо и все живые существа; говоря о нем как о первом творении, мы фиксируем, с одной стороны, породительную деятельность Единого, с другой — синергийную первой деятельность самого Ума; взглянув на него как на Творца, мы будем иметь творчество в себе, творение Души и, наконец, присутствие в сотворенном Душой, конституирующее это сотворенное. Это основные определения, которые получает вторая Ипостась у Плотина; если взглянуть на нее еще и с иной точки зрения, можно получить другие результаты. В виде таблицы это будет выглядеть так:

Имена второй Ипостаси	Триадическое раскрытие имен		
Ум	Умопостигаемое	Умное	Ум
Истинная Вселенная (истинно сущее)	Эйдос (идея)	Всесовершенное Живое Существо	Умопостигаемая материя
Творец	Творение в себе	Творение Души	Присутствие в низшем (демиургия, Промысл и т. п.)
Творение	Энергии Единого	Генады (первое Умопостигаемое)	Предмышление Ума

Скажем кратко о каждой из этих триад, сразу же заметив, что термин «творение» у Плотина — в богословском контексте — фактически ничем не отличается от термина «порождение», и означает в самом общем смысле происхождение из чего-то предшествовавшего. Для вещей, которые ниже Души, эта разница имеет значение, ибо они происходят уже не только из сущности, но и из не-сущего, но в богословском контексте эти термины могут быть только синонимами.

II. 7. 2. Вторая Ипостась как первое сотворенное

Кратко это учение излагается так: первым из бездны сверхсущего Единого исходят первое умопостигаемое, первое сущее, генады, сущностные числа (о которых нужно говорить отдельно и обстоятельно); это первое сущее в момент своего исхождения «оборачивается» к Единому, но уже не может слиться с Ним; вместо этого оно впервые обретает себя — как не-Единое, т. е. едино-многое; это нахождение себя, инспирированное стремлением в Отчее лоно, и есть то, что Плотин называет пред-мышлением (*Enn.* V. 3. 11; V. 5. 8; VI. 7. 35), и говорит, что умопостигаемое мыслит иным способом, нежели мыслящий (*Enn.* V. 4. 2). Мышление и мыслящий суть, скорее, следствия и результаты этого до-мыслительного, бытийного процесса. Обретя себя как не-Единое, умопостигаемое с необходимостью актуализирует все возможные потенции своего не-единства, становясь многим и всем. Такой же процесс происходит и с его порывом к Единому, который, не достигнув своего предмета, становится мышлением. Мышление понимается здесь как остывшая или, скорее, даже несчастная любовь. Возможно, следует считать первыми содержаниями собственно мышления —

пять первичных родов; они впервые являются уже собственно мыслящему, и уже мыслящему собственно себя; это еще не индивидуальные содержания, в которых, однако же, содержится все единичное. Можно сказать, что неудача попытки воссоединения с Единым делает Ум творцом, в первую очередь, самого себя.

Важно отметить, что рассматривая это первое парадигматическое мышление, фиксируя его, так сказать, вынужденность и неуспешность как порыва, Плотин далек от того, чтобы забыть эту мысль. Напротив, прямым выводом является постоянный рефрен в Плотиновых рассуждениях о творении: всякое творчество вынуждено, оно не вызывается ни стремлением собственно к творчеству, ни, тем более, расчетом, или собеседованием с творческим помыслом.

II. 7. 3. Вторая Ипостась как Творец

В процессе развертывания акта самосознания, к обретению которого, еще раз повторю, приводит невозможность слиться с Единым, вторая Ипостась производит уже вторичное умопостигаемое — единичные умы, и в них — живые существа, души и тела. Завершенный акт самосознания-бытия, или Ум как полностью осуществившееся, пребывающее Целое, Плотин часто называет также всесовершенным Живым Существом, истинной Вселенной и т. п. — именами, о которых мы скажем отдельно.

Порождение Души для Ума есть действие его «внешней» энергии, оно происходит как бы во вторую очередь, когда Ум уже оформился как Ум: «Когда Ум действует в себе, сделанное им есть другие умы, но когда он действует из себя, сделанное — Душа» (*Enn.* VI. 2. 22). Строго говоря, Душа есть сама эта творческая энергия Ума, исходящая из Него и

обратившаяся к своему истоку, точно так же как и Ум — относительно Единого. Ум и Душа — как бы водовороты на стремнине, единое истечение из Единого, дважды обращающееся на себя, прежде чем потенция его для-себя-бытия оказывается развернутой. «Будучи подобен Единому, Ум точно так же творит устремляющуюся вперед множественную силу — свой эйдос и подобие, как и то, что было прежде него, излило его вперед. Эта энергия, исходящая из сущности Ума, есть Душа...» (*Enn.* V. 2. 1).

Теперь, что касается созидающего присутствия Ума в низшем. Если относительно Души — как существа божественного — он есть источник самого ее ипостасийного бытия, то в случае вещей чувственных, смешанных, он — закон их разумного бытия и само их разумное бытие, не будучи источником их ипостаси, как ипостаси смешанного. В этом смысле, Ум является первообразом, парадигмой всего чувственно сущего, ибо оно становится и существует настолько, насколько есть его образ, насколько оно умосообразно и осуществляет хоть как-то все те содержания, что в собственном смысле существуют в Уме. Соответственно, Ум есть Царь всего, Господин мира: «Бог, который пребывает самотождественным, предоставил Своему Сыну управлять Вселенной» (*Enn.* V. 8. 13) — его власть для мира есть условие бытия мира, ибо мир и существует только как подвластный. Ум господствует и оформляет низшее не потому, что специально действует на него, но потому, что само низшее стремится быть[1] и, следовательно, стремится осуществить в своей жизни умопостигаемые содержания, ибо у него нет другой возможности быть. Образ властелина здесь даже не очень

[1] Можно задаться вопросом: а почему, собственно, низшее сущее вообще стремится быть? Это хороший вопрос. В системе Плотина на него нет прямого ответа.

уместен, ибо отношение мира и Ума куда более напоминают отношения супружеские: стремясь быть вместе с Умом, Вселенная исполняет его, Ума, волю, но не как что-то извне ей навязанное, но как то, что поднимается изнутри нее и делает ее собой. Точно так же и человек соотносится и с Умом, и с божественным как таковым — не внешним образом, но изнутри.[1]

Рассмотрев две триады, которые показывают вторую Ипостась, так сказать, в динамике, невольно спрашиваешь себя: насколько серьезно следует относиться к этим построениям, ведь то, что здесь описывается, есть процесс, и как всякий процесс, этот процесс имеет время своей предпосылкой, мы же знаем, что Ум, хоть и заключает в себе свернуто время, вечен? Если принять эти построения буквально, по-

[1] Такое понимание божественного присутствия может вызвать желание сказать о «пелагианстве» Плотина, ибо спасение здесь будет мыслиться как осуществляемое самим субъектом, Ум же — настолько обращен к Единому, что его господство почти не ощутимо, во всяком случае, не выражено в каких-то особенных действиях. Что же, в самом деле, если бы пелагианство было учением о спасении благодаря жизни, согласной природе, Пелагий мог бы быть назван, в этом отношении, платоником; но учение Пелагия было учением о спасении благодаря личным заслугам — в корне не эллинским учением, а потому и платонизм не должен пониматься через призму пелагианства, ибо что у человека могут быть за «заслуги» перед Умом? Чтобы появилось это понятие, нужно представить себе закон и какого-нибудь законника, наподобие сына Сирахова; попробуйте назвать добродетели Сократа или Диогена заслугами, и вы непременно почувствуете некую фальшь, а вот добродетели Августина — уже заслуги, и потому добродетели язычников для него — наряженные пороки, ибо они естественны, а заслуги нет.

лучится что-то весьма похожее на гегелевское движение «от абстрактного к конкретному» (читай: от априорного к эмпирическому); значит, вопрос состоит в том, насколько сам Плотин гипостазирует, полагает реально существующим этот процесс. У нас достаточно оснований, чтобы усомниться в этом. Прежде всего потому, что у Плотина отсутствует постепенность абстракции, т. е. нельзя сказать, что начав с Единого, предельно пустой и всеобщей категории, Плотин продвигается к Душе — как к чему-то существующему наиболее конкретно, как гегелевский Дух. Ничего похожего здесь не происходит: Единое — что-то в высшей степени для Плотина наполненное и конкретное; генады и первичные роды — настолько служебны, что о них приходится говорить постольку-поскольку; Ум, всесовершенное Живое Существо — опять обладает для Плотина собственно религиозной ценностью, так что никакой постепенности, развития здесь, очевидно, не наблюдается. Нужно также заметить, что Душа-Ипостась настолько неразрывно связана с Умом, что даже не всегда ясно, почему она — отдельная Ипостась, поэтому и говорить о том, что она происходит из Ума, следует с большой осторожностью. Душа всего мыслится Плотином уже, так сказать, выступившей из истинной Вселенной, однако Душа-Ипостась не выступает из нее, но есть Жизнь истинной Вселенной, и потому не может мыслиться в отдельности от нее. Так что, поскольку Душа-Ипостась есть, скорее, основание такого выступания низшей души, нежели само выступившее, постольку и говорить о постепенности нисхождения, говоря о трех Ипостасях, возможно только со значительными оговорками.

Поэтому, я думаю, не стоит переоценивать значения этих построений; принадлежа, по существу, рассудку и рассудком же осуществляясь, они полезны, но не более чем метод — то, что еще только должно разрешиться в созерцание. Дей-

ствительно, категориальный анализ может быть прямо приложим только к рассудку, но благодаря ему постигается всеобщность разумного, а это уже собственно умное содержание; так же и рассмотрение возникновения не может быть рассмотрением возникновения Ума, но продвигаясь в рассудке от последних его оснований к более частным понятиям, мы, безусловно, созерцаем умные силы, ваяющие рассудок, так сказать, на глазах. Сфера Ума, однако же, — не сфера явления этих сил, но сфера их для-себя-бытия, потому и любые рассудочные построения обладают лишь знаковой природой. Можно, конечно, прочитать Плотина и по-другому, объективировать вышеописанный процесс, но тогда придется утверждать, что мысля, скажем, покой или тождество, я уже нахожусь не то что в Уме, но выше Ума, что абсурдно, ибо очевидно, что в этот момент я не выступаю из сферы рассудка; не думаю, что столь чуткий к психологическим вопросам философ, как Плотин, мог бы утверждать что-то подобное. А если это не так, то и весь процесс должен быть истолкован иначе.

Я считаю, что всё, что мы у Плотина можем мыслить как онтологию, а именно — учение о бытийном движении от сверхсущего Единого к генадам, от генад к первичным родам, от первичных родов к единичным умам, вещам и душам, от сотворенной таким образом истинной Вселенной к ее существованию в образе, т. е. к нашей Вселенной, и здесь к истощению образа вплоть до ничто, — все это должно пониматься исключительно в сотериологическом смысле. Для этого есть два основания: во-первых, очевидно, что Плотин не понимает мышления о любой из этих степеней тождественным пребыванию на этой ступени; следовательно, что-бы мы дискурсивно ни мыслили, мы всегда остаемся в рассудке, т. е. в единичной душе. Однако, такое мышление отнюдь не забава для Плотина, не досужее конструирова-

ние и не догадки; рассудочное усвоение этих понятий и их взаимоотношений является основанием и для жизни в согласии с логосом в условиях отчуждения души от своего истинного отечества, и для самого умного, или светового, восхождения души. Онтология Плотина, если хотите, «не теория, но руководство к действию», но, однако же, не само действие.

Нам остается рассмотреть еще две триады, описывающие вторую Ипостась, как она есть в себе.

II. 7. 4. Вторая Ипостась как Ум. Изложение первое

В первую очередь, следует сказать об историческом контексте учения об Уме. Учение Плотина о второй Ипостаси всецело основано на истолковании второй гипотезы *Парменида*, в то же время само имя «Ум» восходит к Аристотелю, равно как и все сопряженные с этим именем определения: самомышление, блаженство Ума и т. п. Чтобы понять специфику учения самого Плотина, разберем критику его истолкования второй гипотезы Проклом. Этот философ (вслед за Ямвлихом, Сирианом и другими) не признавал возможности отнести к одному и тому же «предмету» все 14 катафатических предикатов второй гипотезы.[1] В самом деле, они весьма различны: от сущего, которое предицируется Единому вначале, до временности, которая Ему предицируется в конце изложения. Соответственно, каждому из пре-

---

[1] Напомним эти предикаты: сущее, целостность, бесконечное множество, число, целое и части, фигура, бытие в самом себе и в другом, покой и движение, тождественность и инаковость, подобие и неподобие, соприкосновение и несоприкосновение, равенство и неравенство, время и части времени.

дикатов второй гипотезы Прокл домыслил свой «предмет», получив в итоге свои знаменитые триады богов — ценой разрушения единой ипостаси Ума. Что имел в виду Платон в момент написания *Парменида*, остается, конечно, известным лишь ему одному, нам же важно вдуматься в смысл двух рассматриваемых построений, как если бы они не были связаны ни с каким текстом.

Прокл возражает Плотину, исходя из полнейшего неприятия и непонимания того, что Плотин называет умопостигаемой Вселенной, он возражает против реальности самого принципа «всё во всем», благодаря которому только и возможны одновременная телесность и бестелесность Ума, его временность и вечность, вообще все то, что Плотин пишет об истинно сущем. Прокл возражает против возможности предикации всего всему в Уме. На каком, собственно, основании? На том основании, что это невозможно помыслить, не впадая в противоречия. Эти противоречия, разумеется, суть противоречия логические. Тем самым, вместе с неприятием учения об Уме, Прокл не принимает и диалектику, умножая своих богов в силу невозможности мыслить диалектическое единство. Я бы сказал, что учение Прокла отрицает самое ценное и чудесное из того, что открылось языческому миру, и в этом смысле Плотин несравненно ближе к христианству, или христианство — к Плотину. Если вспомнить, что Прокл и материю понимал как одну из божественных сил, что являлось, согласно Плотину, явным признаком магической обольщенности миром, то всё становится на свои места. Жесткий пантеистический монизм Прокла представляется сравнительно с диалектическим теизмом Плотина иной системой, не менее отличной от нее, чем, скажем, гностицизм. Можно было бы в качестве эксперимента применить многие антигностические аргументы Плотина к системе Прокла, особенно те из них, которые направлены

против безудержного умножения гностиками божественных ипостасей, которые опираются на созерцание божественной жизни Ума.

II. 7. 5. Вторая Ипостась как истинная Вселенная

Как же сам Плотин допускал бытие материи в Уме, и в каком качестве? Следует ли нам мыслить умопостигаемую материю и эйдос началами, соединяющимися во всесовершенное Живое Существо, — аналогично тому, как это происходит и в низших сферах?

Нам нужно исходить из того, что, вообще говоря, материя, или инаковость, понималась платониками как принцип различия, следовательно, там, где фиксировалось хоть что-то помимо абсолютного Единого, вместе с различием усматривалась и материя. В общих чертах эту точку зрения разделял и Плотин; выходило, что насколько Ум внутренне различен, настолько же материален, а поскольку он в высшей степени (куда больше, чем, например, чувственный космос) различен и, опять же, несравненно более един, чем что-либо другое, то он одновременно и более и менее материален, чем всё остальное. Этот вывод требовал истолкования. Кроме того, для Плотина материя, как мы помним, была не только принципом различия, некоей пассивной тьмой, она была также и началом, чем-то злым и активным, поэтому истолковывая материальность Ума, Плотин предпринимает некоторые нетрадиционные для платоников ходы, поскольку не может допустить, чтобы материя была энергией Единого. У него, скажем, можно найти понимание умопостигаемой материи как следствия, а не причины различия движений Ума. Например, в *Енн.* VI. 7. 12 Плотин говорит, что Ум есть все энергии, а потому он в наибольшей степени сло-

жен. Здесь сложность, как мы видим, увязывается уже не с материей.

Этот момент принципиально важен для нас именно в связи со сравнением Плотинова богословия с христианским, ибо и перед тем, и перед другим учением вставал вопрос: как обосновать возможность различия в Первоначале, не вводя в Него материи (этот вопрос вовсе не стоял перед Проклом)? То, что у Плотина дано неясно и намеками, затем с огромной ясностью будет осознано св. Марком Ефесским.

Не могу не процитировать несколько его строк: «...Материя сама по себе — неразличима: ибо она как бескачественна, так и бесколичественна; а то, что бесколичественно — то неразделимо; а то, что неразделимо, то и — неразличимо; а то, что само по себе неразделимо и неразличимо, как могло бы для иного быть причиной различия? И то, что не допускает различия (ибо всякая материя по отношению ко всякой материи по своему понятию не имеет различия), каким бы образом для иных вещей могло стать причиной того, чтобы они были различными друг в отношении друга?» (*Силлогистические главы*, 25, Цит. по изд.: Архимандрит Амвросий (Погодин). *Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния*. М., 1994. С. 259). Привожу эти слова в качестве иллюстрации того, как мыслитель, сохраняя чисто платоновское понятие о материи, старается уйти от неприемлемых для богословия следствий. Такой ясности в осознании проблемы у Плотина, конечно, еще не было.

Однако, даже сказанное Плотином открывало возможность мыслить умопостигаемую материю действительно как иной вид материи, а не как предельно «очищенную» и «сублимированную» материю мира чувственного: эта материя рождается во всесовершенном Живом Существе, но не является его началом; тамошнее сущее находится в другом

отношении к материи, нежели здешнее, и потому властвует над ней. Итак, различение на эйдос, материю и составленное имеет в Уме несколько иной смысл, нежели в чувственной Вселенной.

II. 7. 6. Вторая Ипостась как Ум. Изложение второе

Это самое распространенное и, видимо, самое любимое мыслителем имя второй Ипостаси. Уже из того, что мы говорили об Уме выше, ясно, что главенствующее положение в этой триаде занимает умопостигаемое: оно первое по природе — то, что предшествует Мыслящему и мышлению, непосредственный результат действия энергии Единого. Собственно, в сфере умопостигаемого и происходит дальнейшее развитие сущего: появление родов, видов, единичных умов, душ, вещей; как соотносятся логический и онтологический генезис, различаются ли они, и если да, то как — все это понять из Плотина совершенно невозможно. Это развитие всего многообразия сущего из единого сущего, собственно, и представляет собой эманацию, которая совершается только в пределах умопостигаемого. Несмотря на прогрессирующее сущностное многообразие, Мыслящий всегда остается один (этого и не принимал Прокл). Почему же появление многих умов не есть умножение мыслящих? Потому что всё во всем, потому что едино мышление, едино действие, и всё мыслит, и всё является предметом мышления. Почему же, в этом случае, мы говорим об умножении умопостигаемого? Только потому, что конструируем его в рассудке; Ум возникает разом как Всё, поэтому используя «исторический метод» для удобства изложения, мы не должны настаивать на его объективной значимости. Эта эманация, строго говоря, есть моментальное явление Всего в его самобытии. Ничто,

впрочем, не мешает умножать с такими же оговорками и мыслящих. Вопрос состоит, скорее, в самом термине «ипостась». Может ли быть ипостась Всего? Ответ, в свою очередь, зависит от того, как понимать различие, что выше мы уже обсуждали. Марк Ефесский предлагал считать его следствием деления (не объясняя, правда, что́ может обозначать это действие не в логическом, а в богословско-онтологическом смысле); я думаю, такой подход не был чужд и Плотину. Тогда, если деление исходит из того же, что и единение, то вполне понятно, например, что может быть сложная ипостась; если же деление исходит из чего-то иного, то, очевидно, и разделенное оказывается иным друг другу, ибо с необходимостью отчуждаются друг от друга, что не необходимо в первом случае.

Термин «умно́е» представляет наибольшую сложность для понимания из всей триады. На первый взгляд, он — как прилагательное — должен обозначать некое качество, некую отвлеченную мыслимость. Но прилагательным является и термин «умопостигаемое», хотя и обозначает сферу как раз предметности мышления. Судя по положению в триаде, «умно́е», опять же, вроде бы не может представлять собой ничего иного, нежели мышление. И пожалуй, это слово в нашем языке наиболее точно передает сферу значений этого слова, однако здесь нужно принять во внимание специфику Плотинова понимания мышления. Когда в статье к четвертой *Эннеаде* мы занимались Плотиновой психологией, мы видели, что, скорее, не мышление представляется Плотином функцией мыслящего, но мыслящий — одним из производных мышления. Мышление имеет статус некоего внесубъектного процесса, в который оказываются втянутыми субъекты, находящиеся — именно как субъекты — неизмеримо ниже в иерархии сущего. Вот, например, любовь во Вселенной — что это: умно́е или умопостигаемое? С точки

зрения Плотина, это умопостигаемое, т. е. базовое и конституирующее начало — то, без чего невозможен ни какой-либо космический субъект, ни какая-либо его функция. А вот, например, логосы растений и животных — это уже умнóе, в силу того, видимо, что они уже соотнесены с субъектами жизни, погружены в космосозидающую деятельность (оба примера взяты из *Enn.* VI. 7. 14). Вообще, термин «умнóе» всегда называет что-то связанное с той или иной деятельностью или силой — наших ли душ, Души ли Всего, или самого Ума. Так, например, в *Enn.* IV. 8. 3 говорится об умных силах Ума, в *Enn.* I. 4. 9 — о том, что мы — умная энергия, там же в гл. 10 — об умнóй фантазии, в *Enn.* VI. 5. 10 говорится об умнóм даянии и т. п. Я думаю, следует понимать этот термин у Плотина в не ноологическом контексте, а скорее как возможность осуществления умопостигаемого содержания, силу, еще только имеющую получить адекватное бытие, в ноологическом же контексте — как само это осуществление. Таким образом, мышление, умность Ума — есть его умнáя жизнь, т. е. форма для-себя-бытия, полная осуществленность умопостигаемого и завершенная полнота познания Мыслящего. Итак, мы получаем весьма непривычную для нашего глаза картину мышления: умопостигаемое имеет место в-себе-бытия, мыслящий (ум) — вне-себя-бытия, мышление (умнóе) — для-себя- бытия, если вообще позволительны здесь соотнесения с немецкими идеалистическими триадами.

II. 8. Триады Плотина и Дамаскина. Сравнительный анализ

Для большей наглядности, сведем каппадокийское богословие в таблицы.

Имена и понятия	Триадическое раскрытие имен и понятий		
Бог, Первоначало	Сущее (бытие-для-себя)	Сущность (бытие-в-себе)	Акциденция (бытие-вне-себя)
Сущность (бытие-в-себе)	Род, природа (всеобщее)	Вид (особенное)	Индивид, ипостась (единичное)
Акциденция (бытие-вне-себя)	Качество (в отношении к себе)	Свойство (относительно себя и другого)	Разность (относительно другого)

Акциденция существует через сущность и сказывается о сущности, но собственно существующим выступает и сущность, и ипостась. Соответственно, мы имеем:

Сущая сущность	Сущностные качества	Сущностные свойства	Сущностные различия
Сущая ипостась	Ипостасийные качества	Ипостасийные свойства	Ипостасийные различия

Теперь, если мы анализируем подобным образом именно Первоначало, понятие о котором не дедуцируется, а преднаходится, мы получаем следующее:

Имена и определения	Качества	Свойства	Различия
Сущность Бога	Сфера непознаваемого (однако, троичность и единство)	Положительные определения — через отношение к иному: например, Начало, Творец и т. п.	Отрицательные определения — через отношение к иному: например, бессмертность, нетленность
Отец	?	Рождающий, Изводящий	Нерожденный, Неисшедший
Сын	?	Рождающийся	Не нерожденный, неисшедший
Св. Дух	?	Исходящий	Нерожденность, не нерожденность

Примечание: Все вышеуказанные имена и отношения имеют место лишь при внутритроическом рассмотрении Первоначала. Как только Первоначало начинает рассматриваться в отношении к творению, точнее — к своему осуществлению в творении, оно получает уже новые определения. Например, если в троическом богословии говорится об исхождении Святого Духа без участия Сына, то когда речь идет о послании Духа в мир, — говорится уже «при участии Сына»; точно так же и рождение Сына без участия Духа верно только относительно внутритроического конструкта, ибо рождение Сына в мире без Святого Духа невозможно.

II. 8. 1. Ум как сотворенное в каппадокийском богословии

Итак, перед нами возникает ряд вопросов, разрешив которые, мы и выйдем прямо к сравнению. Прежде всего, тождественны ли три Ипостаси друг другу как ипостаси, или они тождественны друг другу только как принадлежащие единой сущности? Очевидно, тождественны именно как ипостаси, иначе могло бы выясниться, что какая-нибудь из них есть, например, энергия или свойство, а не ипостась. Таким образом, мы фиксируем два момента тождественности и единства в Первоначале, описываемом в каппадокийских терминах. Теперь, что значит тождество в сущности? Это значит, что каждая из ипостасей обладает всеми теми сущностными качествами, что и другая, поскольку они единосущны. Но что значит тождество в том, что каждая из ипостасей есть именно ипостась? Это значит только то, что каждая из них есть нечто единое или единичное. Тогда три ипостаси тождественны в том, что каждая из них, говоря языком платоников, есть генада, а отличны в том, что каждая из них есть окачествованная генада, т. е. то, что обладает свойством (относительно себя — качеством, относительно другой ипостаси — разностью). Теперь: 1) предшествует ли (разумеется, не во временном смысле) сущностное единство единству ипостасийному, генадическому? 2) На каком основании говорится, что едина сама сущность, т. е. является ли единство божественной сущности качеством этой сущности или лишь свойством и разностью? Но если оно будет даже лишь свойством, оно должно быть чем-то и в отношении самой сущности (если мы не хотим, конечно, сказать, что те определения, которые Первоначало имеет в отношении к иному, суть относительно Него ничто, и, следовательно, что тварь создает Творца). Однако, если оно есть сущностное

качество, и сущность не есть совокупность качеств, то единство сущности либо присутствует в каждой из ипостасей, либо не присутствует. Но если присутствует, то чем оно может отличаться от генадического единства? Очевидно, ничем. А если ничем, то сущность есть единичное в том же смысле, что и ипостась, но это абсурдно, ибо такое единство могло бы быть лишь единством собранного, а такое единство само, в свою очередь, должно опираться на высшее единство. Следовательно, единство сущности должно отличаться от ипостасийного, генадического сущего единства и, значит, должно быть сверхсущим единством и предшествовать генадическому единству ипостасей.

Но, скажут, сущность — не что иное, как общее трем ипостасям, некий всем присущий набор качеств. На это опять следует ответить, что общее существует только благодаря тождественному, а тождественное — благодаря единому, так что даже если сущность существует лишь в ипостасях, из этого не следует, что она не существует как единое, ибо все сущее существует лишь благодаря тому, что оно есть единое, и следовательно, вопрос о единстве сущности остается открытым. Если же вы хотите сказать, что единство сущности есть именно единство соединенного, то кто, собственно, соединяет это соединенное? Похоже, что некому, кроме мыслящего это соединение рассудка (если вы отрицаете существование высшего единства в Первоначале), но тогда это понятие не имеет никакого смысла помимо рассудка, и называет собственно его деятельность. Таковы трудности в вопросе о единстве божественной сущности, обусловленные самим аппаратом каппадокийского богословия.

Нам важно нащупать здесь платоническое понятие генады, скрытое в этом богословии за понятием ипостаси. В самом деле, как бы ни понималось единство сущности — предшествующим или последующим ипостасийному единству, —

сама ипостась всегда выступает в качестве генады — единого, единичного сущего. Если это понятно, нетрудно будет обнаружить и два другие момента этой триады Ума. Достаточно спросить: фиксируем ли мы какие-либо изменения в понятии первой Ипостаси, когда мыслим ее саму по себе и когда мыслим ее как одну из трех, в качестве источника двух других? Очевидно, разница есть, а именно — только во втором случае эта ипостась мыслится обладающей свойствами, в первом же — это не только не обладающая свойствами, но и безымянная ипостась, ибо даже ее имена называют не что иное, как отношения. Тогда, если Отец в Св. Троице именуется Умом или Мыслящим, то Его мышление в до-троическом бытии будет не чем иным, как предмышлением, ибо в рамках данной системы имен это будет до-логосное мышление. Наконец, мы уже говорили, что в этом первом до-троическом моменте мышления сущностное единство неотличимо от ипостасийного, значит, это такое единство, которое и внутренне никак не различается; следовательно, если во втором моменте такие различия все-таки фиксируются, то они имеют источником то же самое первичное единство; это и есть то, что Плотин называл энергиями Единого, результатом явления которых оказываются положенные генады-ипостаси.

Все вышеприведенные рассуждения, конечно же, отсутствуют в каппадокийском богословии по той причине, что оно не занималось априорным выведением своих категорий. Тем не менее, поскольку мышление не может ни начинаться, ни заканчиваться тремя категориями, как не может быть и трех абсолютных начал, то рефлексия троичности в себе к абсолютному единству и затем вовне к всеединству представляется мне для мысли делом неизбежным. Можно усилием воли остановить эту мысль, но если позволить ей развиться от начала и до конца, то результат будет таков. Да,

троичность в таких построениях оказывается сводимой к единству и выводимой из него, и это объективный недостаток таких построений, поскольку в вечности нельзя мыслить процессов; однако все до единого богословские построения имеют тот или иной недостаток, так что не будем ни отчаиваться, ни предъявлять к богословию как таковому чересчур строгих требований, ведь и сам Ум кружится вокруг Единого, но не может обнять Его.

II. 8. 2. Умопостигаемое, Умнóе, Ум и Троица каппадокийского богословия

Если бы мы попытались сравнить происхождение Души из Ума с исхождением Святого Духа, то сразу бы увидели, что такое сравнение невозможно: эти процессы понимаются в платонизме и христианстве различно. Но поскольку мы говорим, что триада каппадокийского богословия — это существенно триада Ума, постольку мы должны понимать Дух аналогом умнóго, а не Души. И если мы будем сравнивать таким образом, то сразу же увидим буквальное сходство этих концептов. В самом деле, как из умопостигаемого возникают сразу же умнóе и мыслящий, ибо умопостигаемое, достигая полноты своего бытия, становится самомышлением и, следовательно, актуализируются разом и мышление, и мыслящий, хотя и то, и другое логически позже умопостигаемого и его порыва к Единому, — так же и Отец производит разом Сына и Духа из Своей сущности. В обоих случаях мыслится одна причина и два следствия, в обоих — присутствует строгая логическая субординация. Выше мы уже говорили, что христиане считают первым мыслящего, а платоники — умопостигаемое. Это различие непреодолимо. Однако, если мы примем во внимание, что Душа-Ипостась у

Плотина, Душа — как истинная Жизнь истинной Вселенной — неотъемлема от Ума и, следовательно, теснейшим образом связана с категорией умнóго, сходство опять будет значительным.

Вообще говоря, есть три исторически осуществившихся способа строить богословские триады. Первый — эманационный, при котором каждое следующее понятие, так сказать, подчисляется предшествующему; второй — эволюционный, при котором третье понятие есть синтез двух первых; и третий — тот, который мы описали выше и который наблюдается как в ноологии Плотина, так и у каппадокийцев. При этом, Троица Ипостасей у Плотина организована именно по эманативному принципу, и потому не должна соотноситься с Троицей христианства.

II. 8. 3. Ум как Творец и истинная Вселенная у Плотина и соответствующие моменты каппадокийской триадологии

Итак, в троическом богословии Отец занимает в христианской триаде то же место, что и творящий в себе Ум у платоников, но результатом такой деятельности у платоников оказываются все без исключения божественные вещи, в христианстве же первая Ипостась производит лишь две другие Ипостаси. Далее, творящий Ум в неоплатонизме является творцом Души, и мы не знаем, с чем ее сопоставить в христианстве. Таковы трудности. Что же касается деятельности Бога-Ума в небожественном, то она понимается в обеих богословских системах сходным образом. Другой вопрос, что для каппадокийцев Ум оказывается, так сказать, всем Богом, для платоников же — одной из божественных Ипостасей. Однако, что касается деятельного присутствия этой Ипостаси в низ-

шем, то здесь расхождения незначительны. И в том, и в другом случае творчество Ума не сопряжено с насилием, а Его попечение о сотворенном не связано с представлением о предопределении. И в том, и в другом случае результатом такого действия мыслится обóжение низшего; другой вопрос, что само это обóжение у христиан распространяется лишь на них самих (в лучшем случае, на человечество), для платоников же этот процесс прежде всего относится к космосу в целом. Равно и свобода для большинства христиан обозначала, в первую очередь, свободу выбора (счастливое исключение здесь составляет, прежде всего, преп. Максим Исповедник[1]), для платоников же — жизнь, согласную природе. Фиксируя все эти и многие другие не упоминающиеся здесь различия, мы не должны, однако, забывать, что все они — лишь мировоззренческие различия, а не богословские, и потому — сколь непреодолимые исторически, столь же легко снимающиеся в мышлении.[2] Основное же понятие о причинно определяющем Боге-Уме (мы помним, что у св. Василия Великого Отец — причина творческая, Сын — формальная, Дух — целевая) и разумосообразном бытии творения свойственно как той, такой и другой богословской системе. Можно сказать, что по мере удаления от представления о библейском Боге воинств, по мере превращения свирепого Аллаха пустынь в мудрого Аллаха Севильи и Багдада, богословие народов Книги все более склонялось к мысли о Боге-Уме Аристотеля и Плотина.

---

[1] Имеется в виду учение преп. Максима Исповедника о волевыборе, как свободной в меру ее подчиненности воле природы. Мы еще скажем об этом.

[2] Т. е. говоря об истории вопроса, мы вынуждены говорить об этих различиях и даже противоречиях, однако если мы будем сами думать над ним, то примирение этих воззрений не составит большой сложности.

Теперь, что касается первых трудностей. Обе они редуцируются к вопросу: мыслится ли Бог истинно сущим в христианстве? Если да, то можно найти и моменты, адекватные платоническим, если же нет, — то не следует и искать. Строго говоря, поскольку от Св. Троицы каппадокийского богословия постоянно требовалось быть еще и простой, и сверхсущей, этот термин — истинно сущее — крайне редко встречается в восточном богословии (в свое время мы скажем об употреблении этого термина Дионисием Ареопагитом) в качестве определения или имени Бога, ибо такое определение сразу же сделало бы Первоначало сущим (впрочем, выше мы уже показали, что Оно оказывалось сущим в этой богословской системе и без этого термина). А раз дело обстоит именно так, то и все, что связано с Душой, в христианском богословии присутствует лишь скрыто, в виде неясных намеков у отдельных писателей. Вообще говоря, в этом богословии место Души Всего достаточно прочно занял мир ангелов, так что и все те феномены, которые Плотин объяснял через мировую симпатию и более частные виды психических взаимосвязей, начали объясняться через вмешательство тех или иных духов; впрочем, то же самое имело место и в неоплатонизме со времен Ямвлиха. В более поздние времена различными мыслителями неоднократно делались более или менее удачные попытки «конвертировать» платоновское учение о Душе в христианство, что привело в том числе и к созданию разнообразных софиологических учений. Я не являюсь сторонником введения новых понятий и, тем более, не разделяю желания «протащить что-либо под полой»: вполне достаточно просто учить об одушевленной Вселенной; с моей точки зрения, следует открыто признать каппадокийское учение в этом вопросе недостаточным, как и аристотелизм, на котором оно основано. Так или иначе, но сравнивать платоническое богословие здесь не с чем.

У этой мысли есть еще один обертон, вслушиваясь в который, можно получить совсем другие результаты. Вопросы: «Есть ли Бог истинно сущее? Происходит ли Душа Всего от истинной Души и истинной Вселенной?» — могут быть редуцированы к вопросу: «Соединено ли космическое бытие ипостасийно с Богом?» Если рассматривать креационистскую доктрину христианства, ответ будет резко отрицательным: оно соединено с Ним, в лучшем случае, энергийно. Однако, если рассматривать учение о Боговоплощении, то мы найдем учение о восприятии в ипостасное единение человеческой природы. Но возможно ли такое соединение одной из космических природ без воссоединения с космическим целым? Говоря языком русской литературы, был ли Христос для зверей и птиц? И потом, если представлять рай населенным только блаженствующими душами, разве не окажется это скучнейшим местом на белом свете?

Одним словом, есть множество косвенных доказательств того, что говорить об ипостасном соединении космического бытия с бытием божественным возможно и нужно. А если так, то и избавиться от навязчивого библейского историзма ничего не стоит, ибо что значат все эти «было» и «будет», когда речь, как у ап. Павла, идет о присутствии Бога «Всего во всем»: либо такого никогда не было и не будет, либо такое есть, и есть всегда. Что значит — Бог **будет** «всё во всем»? Можно подумать, что было время, когда Он не был таким образом, но все изменения могут касаться только твари: проникая и сейчас, и всегда этот мир, Господь после грехопадения являет в нем Себя как гнев, суд и огонь для существ отпадших далеко, и как роса отдохновения и благодати для приближающихся к Нему — так было всегда и есть: и до Боговоплощения, и в момент Боговоплощения, и после него, и я не вижу никаких оснований считать, что будет как-то иначе . Разворачивание этой темы побудило бы нас к само-

стоятельному богословскому творчеству, чего данная статья не предполагает.

Заключение

Не без труда мы подошли к завершению двух частей нашей работы, ибо она требовала порой весьма скрупулезного исследования. Проанализировав в первой ее части предпосылки каппадокийского троического богословия и сравнив их с предпосылками аналогичных построений Плотина, мы выяснили, что различия между ними сводятся к хорошо известному различию платонизма и аристотелизма. Мы видели это различие и в самой ткани богословской триадологии — мышления о Сущем Боге. В третьей части нам предстоит разобрать и сравнить мышление о Сверхсущем в той и другой школах.



СОДЕРЖАНИЕ

ПЛОТИН

ШЕСТАЯ ЭННЕАДА
Трактаты I–V

Директор издательства *О. Л. Абышко*

Редактор: *О. Л. Абышко*
Серийное оформление: *О. Л. Абышко, А. Б. Левкина*
Оригинал-макет: *Ю. В. Никитина*

Издательство Олега Абышко,
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37–1–71

По вопросам реализации книги обращаться:
в Санкт-Петербурге
ООО «Университетская книга»
Тел. (812) 323–5495; e-mail: ukniga@sp.ru

в Москве
ИТД ГК «Гнозис»
Тел. (095) 247–1757; e-mail: gnosis@pochta.ru

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.)
по почте пишите по адресу:
198020, Санкт-Петербург, Старопетергофский пр., д. 28, кв. 152.
Свои предложения и замечания можно отправить по e-mail:
nikita2712@mail.ru

Подписано в печать 03.02.2005. Формат 70×100 1/32. 15 печ. л.
Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 3834

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография "Наука"»,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia

В новой серии «PLOTINIANA»
в 2004 г. вышли в свет:



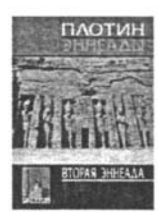
Плотин
ПЕРВАЯ ЭННЕАДА

Перевод с древнегреческого,
вступительная статья, комментарии
Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова

$70\times100\,{}^{1}/_{32}$. 320 с. Переплет 7БЦ

Плотин (ок. 204–270) — один из самых выдающихся мыслителей, единственный наследник великого Платона — этого «бога философов». Создатель собственной оригинальной системы философии, жизни и миросозерцания, Плотин широко известен русскому думающему читателю, но и практически не знаком ему. Данная книга призвана заново открыть саму тему Плотина. Первое издание полного корпуса сочинений Плотина на русском языке открывает первая *эннеада* — девять трактатов, объединенных антропологической тематикой, впервые переведенных и откомментированных, с приложением оригинального греческого текста.

В серии «Plotiniana» в течение 2004 г. будут изданы все шесть *эннеад* великого Плотина, а также целый ряд исследований зарубежных и русских ученых по различным отдельным проблемам его творчества.



Плотин
ВТОРАЯ ЭННЕАДА
Перевод с древнегреческого
и вступительная статья
Т. Г. Сидаша

70×100$^{1}/_{32}$. 384 с. Переплет 7БЦ

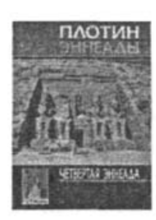
Во вторую *эннеаду* вошли девять трактатов, объединенных натурфилософской тематикой (в широком смысле этого слова — в связи человека с чувственным космосом и умопостигаемой Вселенной), впервые переведенных и откомментированных для настоящего издания, с приложением оригинального греческого текста.



Плотин
ТРЕТЬЯ ЭННЕАДА
Перевод с древнегреческого Т. Г. Сидаша,
вступительная статья
Т. Г. Сидаша и Д. Ю. Сухова

70×100$^{1}/_{32}$. 480 с. Переплет 7БЦ

Третья *эннеада* основателя неоплатонической школы, великого Плотина, посвящена рассмотрению космоса как живого существа и действию высших начал в нем. В третью *эннеаду* входят исключительные по своей значимости трактаты, в которых мыслитель излагает свое учение о Логосе и творении, времени и вечности, Промысле и судьбе. Среди сочинений, собранных в этой книге, мы находим одно из самых ясных изложений неоплатонического учения о материи и творящей Душе мира. По замыслу ученика и первого издателя Плотина — Порфирия, три первые *эннеады* составляли первый, этико-космологический том собрания сочинений философа. В последней его части, бесспорно, собраны наиболее важные трактаты, относящиеся к учению о Вселенной.



Плотин
ЧЕТВЕРТАЯ ЭННЕАДА
Перевод с древнегреческого
и послесловие
Т. Г. Сидаша

70×100$^1/_{32}$. 480 с. Переплет 7БЦ

Четвертая *эннеада* Плотина — это первый по значимости и объему после Аристотеля свод психологических трактатов, дошедший из античности до наших дней. С исключительной для древних обстоятельностью философ рассматривает здесь вопросы, связанные и с Душой-Ипостасью, и с иерархией внутрикосмических душ. В этой *Эннеаде* также ставятся и разрешаются многие вопросы, рассматриваемые ныне главным образом эмпирической психологией. Без знания этих текстов сегодня невозможно составить понятие не только о психологии неоплатонической школы, но и европейской рациональной психологии как таковой.
На русский язык переводится впервые. Публикация снабжена обстоятельной аналитической статьей и комментариями.



Плотин
ПЯТАЯ ЭННЕАДА
Перевод с древнегреческого
и послесловие
Т. Г. Сидаша

70×100$^1/_{32}$. 320 с. Переплет 7БЦ

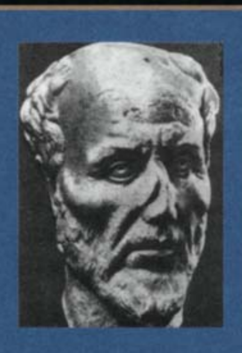
Пятая *эннеада* Плотина посвящена учению о второй Ипостаси — Уме и связанных с ним проблем тринитарного богословия. Мыслитель излагает здесь свою оригинальную трактовку платоновской теологии, открываясь как смелый экзегет и великий диалектик. Рациональные аргументы трактатов этой *эннеады* готовят читателя к пониманию наиболее сложных мыслей философа, содержащихся в следующей, шестой *эннеаде*.

В серии «PLOTINIANA»
в 2005 г. готовится к изданию:



Рист Дж. М.
ПЛОТИН:
ПУТЬ К РЕАЛЬНОСТИ
Перевод с английского
Е. В. Афонасина, И. В. Берестова
$60\times88\,^{1}/_{16}$. 320 с. Переплет 7БЦ

Произведение известного историка философии Джона Риста, много лет работавшего в Университете Торонто (Канада), а ныне живущего в Кембридже (Великобритания), посвящено учению величайшего философа поздней античности, основателя неоплатонической школы Плотина (204 / 205–270 гг. н. э.). В книге систематически и с опорой на многочисленные оригинальные тексты излагается философия Плотина, выявляется его место в последующей философской традиции, подробно рассматриваются спорные вопросы, связанные с адекватной интерпретацией наиболее сложных моментов его доктрины. И хотя этот детальный анализ учения Плотина рассчитан на специалиста, книга, несомненно, окажется интересной и для более широкой читательской аудитории, интересующейся историей античной мысли.



Первые пять трактатов шестой эннеады великого Плотина (ок. 204–270), вошедшие в этот том, представляют собой изложение логики и онтологии в системе основателя неоплатонизма. Это второе по объему после аристотелевского «Органона» античное сочинение древности, исследующее априорные содержания рассудка в связи с онтологическими структурами. Особенно ценно в данных трактатах то, что это учение содержит в себе полемику с уже сложившимися ко времени Плотина стоической и перипатетической методологиями. В «Послесловии» к тому проводится сравнительный анализ тринитарного богословия Плотина и христианского учения о Св. Троице. Для всех интересующихся историей античной культуры и философии.